مركز دراسات الوحدة العربية

في المسألة العربية

مقدمة لبيان ديمقراطي عربي

الدكتور عزمي بشارة

مركز دراسات الوحدة العربية

في المسألة العربية

مقدمة لبيان ديمقراطي عربي

الدكتور عزمي بشارة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بشارة، عزمي

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي / عزمي بشارة.

٢٧١ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٤٧-٢٥٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-151-1

١. الديمقراطية - البلدان العربية. أ. العنوان.

321.80956

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٧

المحتويـــــــــــات

هـذا الكتـاب

هو نتاج جهد بحثي متواصل واستمرار لعملي المركزي الفكري السابق الذي صدر عن المؤسسة نفسها تحت عنوان **المجتمع المدني**، حيث عالجنا تاريخ تطور وفعالية ذلك المفهوم في فهم وتفسير واقع وتطور المجتمعات الرأسمالية المتطورة حتّى الديمقراطية في مقابل قصوره كما استورد واستخدم عربياً في مرحلة أزمة اليسار العالمي. واعتبرنا هذا القصور وهذا الاستخدام من مظاهر تجنب الفعل السياسي ومن مظاهر الانسحاب من نظرية الدولة ومن عملية بناء المجتمع المدني فعلاً، وذلك في عملية تفاعل جدلي مع الدولة.

منذ تلك الفترة مرّ عقد كامل ورطني فيه النضال الوطني في العمل البرلماني والسياسي على عدة جبهات وفي بناء مؤسسات وطنية، وعلى الرغم من الاستنزاف إلا أنها كانت فترة مثرية أصدرت فيها عدة دراسات وكتب، وعملين أدبيين، هي جميعاً نتاج تفاعل العاطفة والمواقف القيمية والفكر والممارسة في ظرف سياسي وشخصي منهِك وشديد التعقيد والتناقض، لا مجال للخوض فيه الآن، ولكن وجهه الآخر كان في تحوله إلى مصدر غنى فكري وعاطفي.

وقد عدت في هذه الأثناء عدة مرات في محاضرات ومساهمات وفي مؤتمرات علمية إلى المواضيع التي عالجتها في كتاب **المجتمع المدني**. ولكن اضطراري لصياغة مقالات وتحليلات مكتوبة حول ما يجري في العراق ولبنان في السنوات الأربع الأخيرة، وبعض المحاضرات المفصلية كالتي ألقيتها في المركز الأردني لأبحاث وحوار السياسات، وصدرت تحت عنوان **تحولات الانتقال إلى الديمقراطية ـ مقدمة للبيان الديمقراطي العربي** في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥، والمحاضرة التي ألقيتها في مركز أنيس مقدسي في الجامعة الأميركية في بيروت في تموز/ يوليو من العام نفسه تحت عنوان «التعددية والتعددية الديمقراطية»، وذلك في أوج تفاعل الانقسام الطائفي في العراق

في أعقاب التدخل الأمريكي، وفي مراحل مبكرة من تفاعل الأزمة اللبنانية، والإلحاح المشكور من بعض الأصدقاء مثل الدكتور طاهر كنعان إلى صياغتها، دفعتني للعودة إلى الموضوع بمنهج بحثي وكتابة هذا الكتاب. وهو لا يشمل أياً مما نشر بل هو جهد بحثي وكتاب مستقل.

والكتاب بحث نظري في التحول الديمقراطي والاستثنائية العربية. وقد نتج من وحي التفاعل مع الأزمات العربية الأخيرة وتجربة الكاتب الشخصية في طرح وصياغة الفكرة القومية العربية وفكرة المواطنة الديمقراطية في ظروف شديدة التعقيد والتناقض هي ظروف إنتاجي الفكري وعملي السياسي في الداخل الفلسطيني.

وقد مررت أثناء هذا الكتاب بعدة منعطفات وأزمات مثل الحرب العدوانية الإسرائيلية على لبنان وحملات التحريض والملاحقة الإسرائيلية بسبب ترابط نشاطي السياسي والفكري، والتي حولتني في آخرها إلى ملاحق ومطلوب من قبل إسرائيل مثل أي مطلوب ومطارد فلسطيني أو لبناني. وأدت هذه إلى تأجيل إنهاء الكتاب عدة مرات، وبخاصة أن الأزمة الأخيرة تركتني بعيداً عن مكتبي ومكتبتي وأوراقي وتلخيصاتي ومصادري. واحتجت إلى وقت لاستجماع قدراتي النفسية والعاطفية للعودة إلى الكتاب، كما احتجت إلى وقت لأستقر مع عائلتي في شقة متواضعة أعمل فيها على إنهاء ما بدأت به. لست متفرغاً للبحث والدراسة. وغالباً ما حسدت المتفرغين للبحث والدراسة أثناء الكتابة في خضم العمل العاصف في السنوات الأخيرة.

بدأ هذا الكتاب كجزأين، عملت عليهما بشكل متوازٍ، وأكاد أنتهي من كتابة الجزء الثاني، ولكني حولته أثناء العمل إلى كتاب منفصل يصدر خلال فترة قصيرة تحت عنوان **التحول الديمقراطي: الدين وأنماط التدين**، إذا أتاحت الظروف ذلك. ومع أني حولته إلى كتاب منفصل إلا إنّني لم أسقط الإشارات إليه في هذا الكتاب.

لشعبنا وللحركة الوطنية في الداخل، ولكل من وقف معي متضامناً سياسياً وشخصياً ومكنني من إنهاء هذا المشروع، أهدي هذا الكتاب الذي بدأت كتابته في حيفا والقدس، وانتهيت منه في الدوحة وعمان.

الدوحة ـ عمان

أواسط تموز/ يوليو ٢٠٠٧

خلاصـــة تنفيذيـــة

نعالج في هذا الكتاب الاستثنائية العربية بشأن الديمقراطية تحت عنوان أشمل هو ما يمكن تسميته بـ «المسألة العربية». وتستخدم هذه التسمية هنا للدلالة على عدم حلّ المسألة القومية العربية بتشعباتها المختلفة، وإشكالية الدولة والسياسة والثقافة في ظلّ بقائها قضية مفتوحة حتّى كقضية حقّ تقرير مصير، ناهيك بما يتفرع عنها من مسائل ملحة وحارقة مثل شرعية الدولة وانتشار سياسات الهوية المفرطة من طائفية وقبلية وغيرها. ويطلق الكتاب على هذا السياق التاريخي تسمية «المسألة العربية» جرياً على تسمية استعمارية في ماضي المنطقة، ألا وهي «المسألة الشرقية». ويتم تناول المسألة العربية ليس من زاوية التأريخ لحالة الانقسام العربية ولا كمراجعة لهذا التاريخ، بل من منطلق تشخيصها كإعاقة للتحول الديمقراطي. وتكمن هذه الإعاقة من زاوية نظر الكتاب وراء الاستثنائية العربية بشأن الديمقراطية.

ولا بدّ ان يصل أي فحص إمبيريقي جدي إلى نتيجة مفادها أنّه لا توجد استثنائية إسلامية في الشأن الديمقراطي، ونحن نبين ذلك في الفصل الأخير. وهو ما سوف نخصص له أيضاً كتاباً كاملاً نعتبره، من دون ترقيم، جزءاً ثانياً من هذا الكتاب.

ولكن الفحص نفسه يثبت وجود استثنائية عربية. وكما سوف يتابع القارئ لا يرى الكاتب جدوى من معالجة أي عامل من عوامل الإعاقة هذه من دون المسألة العربية، فهي المكون الرئيسي للاستثنائية العربية. ولو أخذ أي عامل من العوامل التي تعتبر وتعالج عادة في مراكز الأبحاث كإعاقة للتحول الديمقراطي بذاته، بمعزل عن المسألة العربية، لما كمنت فيه أية طاقة تفسيرية. فالعشيرة وحدها، والثقافة بحدّ ذاتها، والاقتصاد الريعي وحده (ويخصص هذا الكتاب لكل منها فصلاً على الأقل) لا تشكل خصوصية عربية، ولا تمنع بحدّ ذاتها تحولا ديمقراطياً. وإن أيَّ دراسةٍ مفيدة لها يجب

أن تأتي في إطار فهم المسألة العربية، ومن خلال دراسة تفاعلها معها، فهي الخصوصية العربية القائمة.

ومن مظاهرها المعيقة للتحول الديمقراطي:

أولاً، إن اختلاط الإصلاح السياسي بالتدخل الأجنبي والأجندة الاستعمارية، وذلك من دون مشروع سياسي ديمقراطي وطني مقابله، يمنح هامش مناورة واسعاً لقوى غير ديمقراطية معادية للاستعمار في مقابل موقف توفيقي للأنظمة غير الديمقراطية القائمة. يناور هذا الموقف التوفيقي الذي تتخذه الأنظمة القائمة بين تخيير حليفها الأمريكي بقبولها كما هي أو مع إصلاح محدود، وبين صعود قوى معادية لأمريكا. من ناحية أخرى وعلى المستوى الجماهيري تتأكد سلامة أو عدم خطورة الموقف التوفيقي بين عقم تحدي السياسات الأمريكية والغربية بشكل عام في كلّ ما يتعلق بالعدالة والإنصاف، وبين استثارة التعاطف الداخلي من قبل النظام الحاكم ضدّ التدخل الأجنبي، وبخاصة إذا جاء التدخل على شكل إملاءات موجهة للنظام بشأن إصلاح نفسه داخلياً. المسألة العربية المتمثلة بوجود حالة عربية متشظية وعدم وضوح المرجعيّة الشرعية ووجود أسئلة قومية مفتوحة تجعل الأنظمة قادرة على المناورة بين التبعية لأمريكا وسياساتها واستثارة مشاعر الشعب المستنفرة ضدّ التدخل الأجنبي في الوقت ذاته. إن أكبر جريمة ارتكبت بحق الديمقراطية والتحول الديمقراطي في الأقطار العربية هو طرحها على جدول أعمال الأمة كبرنامج غير وطني، أو مناقض للتطلع الجماهير السائد نحو العدالة والإنصاف، أو مناقض للمصالح الوطنية، وربما حتّى للمشاعر الوطنية لدى غالبية الناس ضدّ السياسة الأمريكية في المنطقة، وخاصة تجاه قضية الشعب الفلسطيني مثلاً[1]. إن ما يجعل هذا ممكناً هو أيضاً وجود مسألة عربية مفتوحة. وهذا ما يتضح في الفصل الثامن من هذا الكتاب. لقد شرع المؤلّف في الإعداد وكتابة هذا الكتاب عندما كانت الولايات المتحدة ترفع الديمقراطية شعاراً

---

(١) أجريت الكثير من الأبحاث حول معاداة السياسة الأمريكية في المنطقة العربية، ومن أفضل ما صدر من أبحاث إحصائية حول الموضوع ما أجراه مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، وهو بالتأكيد أعلى من حيث المستوى وأقل أيديولوجية من أبحاث أمريكية مماثلة كثيرة: يتناول البحث عينة من مصر ولبنان والأردن وفلسطين في مواقفها ومعارفها وجهلها تجاه أمريكا وبريطانيا وفرنسا. ويتبين بشكل واضح من العينة أن المستطلعين يدركون الفرق الثقافي مع الغرب عموماً، ولكنهم لا يصنفون مواقفهم من الدول الغربية بموجبه، بل بموجب سياستها الخارجية وبخاصة في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية حيث يسود إحباط شامل وشعور بالغبن وازدواجية المعايير. وعلى الرغم من وعي الفروق الثقافية وبالرغم من الآراء المسبقة لا تظهر الدراسة حتى آثاراً لصدام مدفوع بالفرق الثقافي أو الحضاري، الا أنها قلقاً لدى الأغلبية من التطرف الديني في الغرب والشرق. انظر: Mustapha Hamarneh, *Revisiting The Arab Street: Research From Within* (Amman: Center for Strategic Studies, University of Jordan, 2005), pp. 96-100.

ضاغطاً على حلفائها وتتدخل عدوانياً ضدّ غيرهم، وفي أقل من عام ونصف العام كانت الديمقراطية يتيمة إذ تخلت عنها السياسة الأمريكية حتّى كشعار.

ثانياً، إن القوى غير الديمقراطية الإصلاحية تطرح الإصلاح وحتّى الديمقراطية كأنها في تناقض مع الهوية القومية بدل الانسجام معها، على الأقل في المراحل الأولى من عملية بناء الأمة، مما يؤجج الأيديولوجية القومية المتطرفة، أو يعمق التعويض الجاري عنها بأشكال أيديولوجية دينية، ويفتح الباب واسعاً ليس فقط لسياسات الهوية بل لتنافر بينها وبين الأجندة الديمقراطية.

ثالثاً، تصدير وتعميم بنية وثقافة الاقتصاد الريعي في الكثير من الدول العربية هي عائق جدي أمام التحول الديمقراطي. وهي بنية ذات علاقة بالمسألة العربية لأنها وليدة التقسيم وعدم التكامل الاقتصادي، ولأنها ترهن سياسة المعونات الخارجية التي تحولت إلى جزء من الاقتصاد الريعي بالأدوار السياسية والاستراتيجية القائمة على أن المسألة العربية مفتوحة. تمكن بنية الاقتصاد الريعي الدولة من طرح إصلاحات وسحبها بمبادرتها ووضع مصادر السلطة والسيادة فوق الإصلاح. بفضل الاقتصاد الريعي تمّ تكريس والمحافظة على الحكم العربي كحكم «بيوتات» كم يسميها ابن خلدون[٢] لا تفصل بين الحيز الخاص والحيز العام، ولا بين المال الخاص والعام، بقاعدة اقتصادية جديدة وفرها لها الاقتصاد الريعي. وما زال تملقها يؤدي إلى الجاه، والجاه يؤدي إلى المال بنفس المنطق الخلدوني. وهذه حالة لا تتوفر فيها أدنى شروط الدولة الحديثة، ناهيك بالديمقراطية. ولا يمكن الخروج من حالة كهذه بحيث تنشأ الديمقراطية من منطقها الداخلي أو كعملية توازن موضوعي بين قوى متعددة في داخلها. وما دام السوق الاقتصادي والسياسي لا ينجب المنطق الديمقراطي بعفويته فيجب أن يطرح كمشروع بواسطة قوى ديمقراطية منظمة، وهذه من أهم استنتاجات هذا الكتاب غير المباشرة، وهو أنه لا بديل من تدخل الفعل السياسي كمشروع. لقد بحث الكتاب عوائق التحول الديمقراطي، فتوصل إلى أمرين هامين: ضرورة التعامل مع المسألة العربية، وأن الديمقراطية لن تتطور من تلقاء ذاتها في عملية انهيار وتحول، وبالتالي ضرورة طرح برنامج ديمقراطي كمشروع وطني وقومي.

رابعاً، إن طرح الصراع بين الدولة وقوى تقليدية أقل ديمقراطية منها كما يبدو للقوى الحداثية يمكّن الدولة من المناورة بينهما ومن احتواء القوى الحداثية في صراعها مع القوى التقليدية، والعكس. كما تفتح المسألة العربية المجال لإمكانات

---

(٢) عن ابن خلدون وابن رشد وتحول الأنظمة، انظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٠٩ ـ ٢٢٠.

غير محدودة للدولة للمناورة. كذلك تفسح للمعارضة فرصة الهروب من المهام داخل الدولة إلى أطر ومرجعيات أوسع مثل العروبة والإسلام، وتأجيل المهمات الديمقراطية. وتشرعن المعارضة بذلك عملية استغلال «الشعارات» نفسها من قبل الدولة نفسها عندما يلزم.

خامساً، إن التوازن الناجم عن استعصاء الحسم بين قوى ديمقراطية وانتماءات عضوية مسيَّسة مثل العشيرة السياسية والطائفة السياسية، وحالة اللا ـ مخرج، أو المأزق الذي يصل إليه النظام كدافع للقبول بالتعددية بين قوى غير ديمقراطية تقليدية وطائفية وإثنية وغيره لم تنتِج في البلدان العربية في الماضي، ولا تنتِج في الحاضر تعدديةً ديمقراطيةً أو نظاماً ديمقراطياً، كما يبدو.

ينطلق هذا الكتاب من محاولة لفهم معوقات التحول الديمقراطي: هل هنالك استثنائية عربية؟ وما هي؟ فيعالج الفصل **الأول** الموضوع المثار في الفكر والسياسة، ومخاطر طرح المسألة كقضية تدخل أجنبي استعماري، وبخاصة بتفنيد نظريات المحافظين الجدد وشركائهم النيوليبراليين العرب. ونحاول أن نميز في هذا الفصل بين شروط نشوء الديمقراطية تاريخياً ومكوناتها الجاهزة والمتطورة إبان عملية إعادة إنتاج ذاتها. ويعتبر هذا التمييز مفيداً لحسم الحاجة إلى ديمقراطيين في عملية التحول الديمقراطي. ويعالج هذا الفصل مسألة الروح السائدة في مرحلة التحول الديمقراطي وتطلعها الثوري إلى العدالة والحرية والإنصاف، ويبيّن حالة الانحلال وقيمه التي تبث لتقبل التدخل الأجنبي الاستعماري في فرض الديمقراطية نظاماً. ويعتبر هذه السياق ليس فقط غير مفيد للديمقراطية والتحول الديمقراطي فحسب بل يلحق أشدّ الضرر بالديمقراطية وقضيتها. ولا يمكن فهم ذلك من دون فهم المسألة العربية وطبيعة التدخل الأجنبي في ظلّ وجودها كمسألة مفتوحة. وسوف يعود القارئ إلى هذا الموضوع في الفصول الأربعة الأخيرة من الكتاب، وسوف يكون على بينة أكبر بعد أن عولجت مسائل التحول الديمقراطي.

أما الفصل **الثاني** فيعالج التوجه لنظريات الانتقال إلى الديمقراطية كنظريات نشأت بأثر رجعي ولا تصلح دليلاً للعمل ولا بديلاً للعمل، وهي غالباً ما تفسر عوائق الانتقال إلى الديمقراطية أو أسباب الردة عنها أكثر مما تفسر سبب أو كيفية الانتقال إلى الديمقراطية.

ويتطرق الفصل **الثالث** إلى موضوع مطروق هو علاقة الاقتصاد الريعي بالتطور الديمقراطي، ولكن يتم تناوله من زوايا مختلفة وبخاصة في ظلّ المسألة العربية، ويحاول أن يكشف كيف أن هذه المسألة تجعله يتجاوز دوره داخل دول صغيرة إلى

تأثير ثقافي سياسي أوسع، كما يتطرق إلى بروز اقتصاد ريعي ذي طابع أمني سياسي متعلق بالمسألة العربية.

أما الفصل **الرابع** فيعالج مسألة الثقافة السياسية والتهمة الموجهة إليها بإعاقة التطور الديمقراطي. إذ يعود إلى أصول هذه النظرية الحديثة، ثمّ يفصل بين المشروع وغير المشروع في استخدام هذا المفهوم كأداة تفسير. ويعتبر الكتاب هذه النظرية في حالة هانتنغتون من عناصر تأسيس سياسات الهوية في طرح العلاقات والصراعات بين الدول والشعوب، وبخاصة أن الثقافة تختزل لديه في النهاية إلى دين، أو انتماء إلى دين بعينه. ويرفض البحث افتراض ثقافة جوهرية ثابتة تعيق الديمقراطية، أو تشكل نوعاً من «بنية تحتية» كما في حالة فوكوياما، ولكنه يؤكّد على أهمية التعبئة القيمية والثقافية، كما يفرد دوراً للثقافة كعملية منح معنى، أو إضفاء معنى على الأشياء والأفعال في سياقات اجتماعية وبواسطة قوى اجتماعية محددة. ولا يمكن في مثل هذه الحالة الاستغناء عن الثقافة كأداة في تفسير السلوك السياسي للناس العينيين، وفي إعاقة أو تعزيز التحول الديمقراطي. تزداد الثقافة أهمية في حالات التحول الديمقراطي عربياً بالضبط لأنه في بداية القرن الواحد والعشرين لا يمكن أن تنخرط الديمقراطية في عملية نشوء وارتقاء عابرة المراحل نفسها التي تدرجت عبرها أوروبياً خلال قرون. فقد كانت المشاركة بداية للنخبة، وأتاحت لفئات الشعب الواسعة المشاركة فيها بالتدريج وعبر عملية تعويد وتنشئة طويلة جداً. أما في حالة العالم العربي والعالم الثالث بشكل عام، وللمفارقة فإنه بالضبط في العالم الثالث حيث لا تتوفر ثقافة ديمقراطية واسعة الانتشار، تزيد أهمية دور الثقافة الديمقراطية على الدور الذي أدته في أوروبا ذاتها، لأنه لم يعد ممكناً حتّى في دول العالم الثالث الاختفاء وراء الادعاء أن الديمقراطية تنشأ بالتدريج عبر قرون. ولكن التحول إليها جاهزة دفعة واحدة كنموذج متكامل يزيد من وزن وأهمية انتشار الثقافة الديمقراطية أو عدم انتشارها. وهذا ما فهمه القوميون والديمقراطيون العرب الأوائل إذ علقوا أهمية كبرى على التربية والثقافة.

في ضوء ما قيل نطرح في الفصلين **الخامس والسادس** قضيتين جرت العادة على اعتبارهما مسألتين ثقافيتين سياسيتين. ونحن نعتبرهما قضيتين مهمتين ورئيسيتين لأنهما يشملان بُعدَ الثقافة السياسية وبُعدَ البنية الاجتماعية وتشابكها مع المسألة العربية. فنطرح في الفصل الخامس معضلة تقربنا من العوائق العينية العربية وبخاصة وحدة الاجتماع والاقتصاد والسياسة في إطار القبيلة، حتّى لو كانت بنية مستترة للنظام، وما ينجم عن ذلك من تشويه للفصل بين عناصر الدولة ومكوناتها، وهو الفصل بين دولة مجتمع اقتصاد، وبين حزب ورأي وانتماء عائلي، وفرد وجماعة وغيرها. وجميعها تمفصلات

لازمة لبناء دولة حديثة، ناهيك بالتحول الديمقراطي. فلا حديث عن دولة حديثة من دون قدرة على تخيل الفصل بين الحيز الخاص والعام، عند الحكام والمحكومين.

وإذا كان إشكال الفصل الخامس متعلقاً ببنية القبيلة في مقابل القومية وأمة المواطنين في آن، فإن الفصل السادس ينتقل إلى تفرع آخر للمسألة العربية في تعقيد آخر لعملية تشكل الأمة، وهو العلاقة الإشكالية بين الفكرة القومية والإسلام كدين وكحضارة. وتوضح الفكرة من خلال التمييز، لا افتعال التناقض بينهما، مع اعتبارهما ثقافياً وتاريخياً وحدة عناصر متمايزة لا تنفصل. وتفنّد في هذا الفصل عملية ترويج فكرة خاطئة أن القومية العربية نخبوية في مقابل شعبية الإسلام. ويبين تهافت اعتبار الأمة هي الطائفة الدينية، بواسطة تحويل الدين من عقيدة ومذهب إلى انتماء طائفي، أو قومية من نوع آخر، وضرورة اعتماد المواطنة وأكثرية المواطنين بالرأي والمصلحة، وليس بالانتماء، إلى الأكثرية والأقلية الطائفية. الأكثرية الطائفية والإثنية هي ليست أكثرية مواطنية. ويؤسس هذا الفصل للكتاب الثاني، وهو يتناول موضوعة الإسلام والديمقراطية وأنماط التدين الذي ارتأينا بداية أن نصدره كمجلد ثان للكتاب نفسه، ثمّ قررنا إصداره ككتاب منفصل. ويتعامل هذا الفصل مع الموضوع من زاوية علاقة الفكر الإسلامي السياسي مع الفكرة القومية التي يعتبرها الكتاب رديفاً لأي محاولة جدية في إطار الفكر الإسلامي لتأسيس فكر في مسألة المواطنة.

وكما تشوه العشائرية السياسية العلنية مفهوم التعددية فإنها تعيق أو تمنع نسج علاقة فرد ـ مجتمع ـ دولة، أو مواطن ـ دولة. وينطلق الكتاب من رفض تجاهل هذا العائق القائم في المجتمعات العربية، وحتّى في حواضرها بدرجات متفاوتة، ولكن البحث من ناحية أخرى يفند تعميم الظاهرة لتصبح مفتاحاً لفهم كلّ شيء، وكأنه لا يوجد فرق بين مجتمع عربي وآخر. ويرى البحث في هذا الكتاب أن المسألة العربية وارتباط البنية القبلية بآليات حكم الدولة القطرية مرة كمصدر قوى بشرية للأجهزة الأمنية، وأخرى كقوة مانعة للاندماج في نسيج الدولة وطاردة عن المركز المستبد، تسمح بعقد صفقات وتقديم خدمات لـ «أعضائها» أو أفرادها أو لحمايتهم من الاستبداد بدلاً من التمتع بحماية القانون والحقوق الفردية التي تمنحها المواطنة الديمقراطية. وهذا هو موضوع الفصل السادس.

يراجع الفصل **السابع** مسألة المواطنة نظرياً لتتضح في النهاية الفجوة بين شروطها ومكوناتها وبين ما جرى معالجته حتّى الآن. ويقارن النصّ بواسطة العودة إلى المواطنة في الـ «بوليس» والمواطنة الحديثة بين نموذجي المواطنة في التاريخ، ويخلص إلى نتيجة مفادها أن المواطنة الحديثة هي مواطنة الفرد، الإنسان المتفرد في المجتمع، الحامل للحقوق في علاقته مع الدولة، ولكن الطريق إليها ليست عكس طريق بناء

الأمة بل تنسجم معها وفيها. وإن الأمة تتألف من المواطنين بعد أن تكون المواطنة قد قامت من خلال تحقيق السيادة لجماعة قومية حققت حقّ تقرير المصير، ثمّ تنشأ الظروف الاجتماعية السياسية التاريخية وترجمتها الدستورية لتتاح الفرصة للفصل بين الفرد والجماعة القومية، ولكي يصبح بالإمكان تنسيبه مباشرة إلى جماعة المواطنين كأمة. وهذا خلافاً للمسار التاريخي العربي حيث يجري إنكار الجماعة القومية حتّى داخل الدولة القطرية، ويرتبط الفرد بجماعة ما قبل قومية تعيق الانسجام داخل المجتمع، ويستعاض عن الديمقراطية بالتوازن بين الجماعات العضوية والطوائف والقبائل، ويستعاض عن المواطنة بالعضوية في جماعة تتوسط بين الفرد والدولة. وهذه تصبح بقدرة قادر نموذجاً مأمولاً حتّى قبل أن يتأسس مفهوم المواطن والأمة. لا يؤسس هذا النوع من التعددية الديمقراطية بل لتوازن أهلي قد يتحول في أية لحظة إلى احتراب أهلي. وإذ يلامس القارئ هنا مسألة الطائفية والهوية ينتقل في الفصول **الثامن** و**التاسع** و**العاشر** إلى معالجة عينية للاستثنائية العربية.

أولاً يعود الكتاب إلى ما ابتدأ به من نقد لفكر التحول الديمقراطي بتدخل خارجي ووصف ونقد انهيار نظرية المحافظين الجدد الأمريكيين وبخاصة بعد العدوان على العراق واحتلاله والضرر اللاحق بعملية التحول الديمقراطي في المنطقة نتيجة لعملية الربط التي تمت مع التدخل العسكري بالعدوان. كما يظهر الضرر من عملية التنافر بين الديمقراطيين ومفاهيم العدالة في القضايا الوطنية والثقافة الجماهيرية، وفي مسائل متعلّقة بالعدالة للشعب الفلسطيني وغيرها. ويظهر هذا الفصل **الثامن** الفرق بين ما سمي أمريكياً في مناطق أخرى من العالم عملية بناء الأمة وعملية هدم الأمة في حالة التدخل في العراق عبر تجاهل المسألة العربية، ومحاولة زرع فكرة أن التعددية الديمقراطية هي التعددية الطائفية وأنها ممكنة دون قومية.

وينتقل البحث في الفصل **التاسع** من جديد إلى المسألة العربية بحيث تعالج نظرياً عملية فتح المسألة العربية تاريخياً، ومعنى تطور القومية العربية الأيديولوجية من القومية الثقافية والسياسية في ظروف عدم تمكنها من بناء الدولة وبناء ذاتها من خلال الدولة. ويبين البحث أنّه في حالة إدراك خطورة وأهمية المسألة العربية يستنتج أنّه لا بدّ للفكرة القومية حاضراً أن تكون فكرة ديمقراطية. ويراجع الفصل بسرعة عملية تحولها من فكرة ديمقراطية لتأسيس إطار سياسي قومي إلى فكرة جوهرانية غيبية الطابع معيقة لفهم العلاقة بين المواطنة والقومية وأمة المواطنين. ويناقش الكتاب في هذا الفصل ضرورة الفكرة العربية من أجل التحول الديمقراطي في كلّ بلد عربي على حدة، كما يناقش أعداء الفكرة القومية الذي يطرحون تضاداً مصطنعاً بينها وبين الديمقراطية.

وفي الفصل **العاشر** يتم التعرض أخيراً لتجربة الإصلاح السياسي العربية وقد

اختيرت زاوية واحدة من النمودج المصري، لأنها تجربة تصلح للتعميم من حيث عدم قيام تجربة برلمانية ذات بال عن الإصلاح السياسي في الدول العربية التي خاضت هذا الإصلاح مبكراً نسبياً، فإصلاح البرلمان في نظام غير برلماني لا يعني الكثير. ونشوء حزب الرئيس يعطل القليل الذي يعنيه هذا الإصلاح. وهذا أيضاً ما يعنيه عدم المس بمصادر السلطة ومراكز صنع القرار الرئيسيّة التي تبقى فوق الإصلاح وتبادر إليه في خدمتها، واقتصاره على مناطق السلطة غير الصانعة للقرار. يتقدم الكتاب من هنا إلى الآليات التي يستخدمها النظام السياسي العربي لإفراغ الإصلاح من محتواه، وأهمها ما يتعلق منها بالمسألة العربية، مثل اللعب على تناقض داخل وخارج، وتدخل أجنبي ومصالح وطنية تربط قسراً بالنظام القائم، واللعب على تناقض القوى التقليدية والحداثوية، واستثمار الطائفية والعائلية في الولاء وغيرها من الآليات التي افرزتها المسألة العربية كقوى سياسية قائمة.

يكشف هذا الفصل فعل العوامل التي نوقشت في فصول سابقة من خلال عملية الإصلاح السياسي ذاتها وتعثرها وخيباتها.

والكتاب برمته إذ يستعرض معيقات التحول الديمقراطي إنما يهدف إلى المساهمة في الجمع بين الفكرة القومية والديمقراطية، كما يعتبره مساهمة في تبيين أنّه لا غنى عن تنظيم القوى الديمقراطية سياسياً لطرحِ مشروع التحول الديمقراطي. فنظريات التحول، وهي ليست نظريات علمية فعلاً، إذا تحولت إلى بديل من طرح مشاريع سياسية للتحول تصبح في الواقع معيقاً خطيراً يستبدل الفعل السياسي بالنظرية بدل أن يستنير بها.

يحاول الكتاب أن يقدم حلاً ديمقراطياً للمسألة القومية ومقاربة قومية لمسألة الديمقراطية، ولكنه يصل إلى نتيجة مفادها أن الموضوع لا يمكن أن يحلّ عربياً من دون مشروع سياسي وطني، وأجندة ديمقراطية وطنية، ومن دون ديمقراطيين ينتظمون لطرح مشروعهم الديمقراطي وتصورهم لمستقبل كلّ بلد ولمستقبل البلدان العربية، أي أن البحث يؤكّد ضرورة «تدخل» سياسي وطني بدل التدخل الأجنبي، ومن زاوية نقد التدخل الأجنبي. وهذا هو السبب من وراء اختيار عنوان مقدمة لبيان ديمقراطي عربي.

الفصل الأول

الديمقراطية الجاهزة والديمقراطيون

أولاً: الديمقراطية والبوارج:
بين نشوء الديمقراطية وإعادة إنتاج ذاتها

إذا أخذ النظام الديمقراطي المتطور كظاهرة اجتماعية جاهزة وقائمة، يصبح بالإمكان تسليط الضوء على إشكالية الانتقال إلى الديمقراطية من زاوية الفرق بين تأسيس الديمقراطية من جهة، أو تأسيس النظام الديمقراطي تاريخياً، وهي عملية جرت وخلفها النظام وراءه، وعملية إعادة إنتاج نظام ديمقراطي من جهة أخرى، أي توفر مقومات إعادة إنتاج النظام لذاته، وهذا يشمل تطوره في إطار الظاهرة نفسها، بعد أن نضجت كنظام. وهو فلسفياً تقسيم قريب من تمييز هيغل بين «جدلية الجوهر» في مقابل «جدلية الوجود»، والمقصود هو التمييز بين عملية إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية كظاهرة نشأت وباتت مستقلة ذات حدود، أي كظاهرة تعرِّف ذاتها عبر إعادة إنتاج ذاتها، وبين عملية إنتاجها التاريخية كتوليد لظاهرة اجتماعية ما زالت معتمدة في وجودها على عوامل نشوئها التاريخية السابقة لها وعوامل أخرى محيطة بها. ففي حالة تولد أو توليد ظاهرة اجتماعية يصبح الاعتماد على جدلية العلاقة بينها وبين عوامل خارجية لها، وعلى جدلية علاقتها مع المرحلة التاريخية التي سبقتها، أساسياً لفهمها. وهنالك فرق كبير بين الأمرين: نشوء الظاهرة تاريخياً وإعادة إنتاجها.

تختلط الأمور على المتابعين لهذا الشأن الذين يعتقدون أنّه يكفي وجود مقومات للنظام الديمقراطي كما في حالة الديمقراطية الأمريكية أو الفرنسية أو الألمانية التي باتت نظاماً يعيد إنتاج ذاته، إذ يخلط بينها وبين عملية تأسيس الديمقراطية ومقومات هذا التأسيس التاريخية.

ولا متسع هنا لذكر كلّ الفروق بين الأمرين إذ بالكاد تتسع لها مجلدات. ولكن يكتفي هذا المبحث فقط بتعيين: أن نظرية الديمقراطية هي نظرية عناصرها المكونة ووظائفها وتطورها، أي هي نظرية مقومات الظاهرة الديمقراطية وإعادة إنتاج هذه

الظاهرة لذاتها وتطورها من خلال إعادة إنتاج عناصرها المكونة ومقوماتها الراهنة[1].

أما نظرية نشوء الديمقراطية فيفترض أن تستند إلى تأريخ حالات تاريخية محددة ومتابعة نشوء وتطور النظام ذاته محاولةً بالاستقراء استخلاصَ ما هو جوهري وأساسي ومشترك من ظروف وعوامل نشوئه ودخوله التاريخ الحديث والمعاصر كنظام، ومن ثمّ تشخيص ما هو تفصيلي وغير جوهري ومفارق من هذه العوامل.

تصويرياً أو حتى كاريكاتيرياً يمكن توضيح ذلك بالاختلاف بين الحاجة والظروف التاريخية التي أنتجت رجالاً تاريخيين مثل توماس جفرسون ودانتون ولويس بلانك لقيادة التحول الديمقراطي، وبين العناصر المكونة الحالية للنظام الديمقراطي وقدرته على إعادة إنتاج ذاته على الرغم من وجود رجل مثل جورج بوش في قمة النظام. إنّه الفرق بين جيل دانتون وروبسبير وتصميمه وتجاربه الدموية وبين جيل شيراك الذي يتنافس على قيادة نظام قائم، وبين نوعية القيم الديمقراطية التي انطلقت منها قيم الجمهورية الفرنسية ونوعية القيم التي يحملها رئيس قد يكون فاسداً في إطار نظام ديمقراطي قائم يعيد إنتاج ذاته، ويتطور رغماً عن وجود هذا الرئيس أو المسؤول. إنّه الفرق بين الأوضاع والسياقات التاريخية التي أدت إلى الظروف والشخوص اللازمة لتأليف الجمعية التأسيسية ولوضع أول دستور ديمقراطي في هذا البلد أو ذاك، وبين انتخابات بعد قرون لبرلمان يعيد إنتاج نفسه وعلاقاته مع

---

(١) تكرار معنى الديمقراطية ومكوناتها لدى كل مكتشف جديد للديمقراطية لا يجدد شيئاً، فليس هذا ما ينقص لفهم عملية الانتقال إلى الديمقراطية وعوائق نشوئها في الحالة العربية مثلاً. والغريب أن هؤلاء الذين يكررون عناصرها كأنهم اكتشفوا شيئاً جديداً لا يتميزون بالتواضع المعرفي، وقلما يذكرون أن أسلافاً حداثيين لنا ذوي توجه أكثر صحية للحداثة، وقبل الارتداد على النهضة العربية، طرحوا الديمقراطية بصياغات أدق وأكثر أصالة ومن دون محاولات إنقاص أي عنصر من عناصرها لتكييفها مع ثقافة معادية للديمقراطية. فصياغات عبد الرحمن الكواكبي برأيي ما زالت من أفضل الصياغات، لأنها لم تكن ازدواجية في توجهها النهضوي، خلافاً للنهضويين السلفيين، ولأنها جاءت في سياق مهمة تاريخية ملائمة، هي البحث عن أفضل الوسائل لمنع الاستبداد. وهذه الوسائل برأيه هي: الديمقراطية، المؤلّفة من حكومة تنفيذية المسؤولية أمام مجلس تشريعي مسؤول أمام الأمة. والإشراف الصارم على المؤسسات، بعضها على بعض، ومشاركة الرعايا في الحكم هي عنده أنجع وأضمن وسائل مكافحة الاستبداد. انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق محمد جمال طحان (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٤)، ص ٥٢ ـ ٥٣. «ويشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية، فيكون المنفذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولين لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله، وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب». نجد هنا في جملة واحدة عناصر الديمقراطية المكونة من المجلس التمثيلي التشريعي والرقابة والموازنة بين السلطات، وكتابه يعج بصياغات ناضجة أخرى تنم عن إدراك لطبيعة النظام الديمقراطي. ولا حاجة للوعظ من جديد كل مرة بشأن مركبات الديمقراطية. وليس صدفة أن تأتي هذه الصياغات عن رجل دين عروبي في الوقت ذاته يبحث عن جذور الاستبداد وسبل مواجهته. ولا تتواتر فيه هذه الأبعاد كهويات متناقضة أو كازدواجية في الموقف من الحداثة.

السلطات الأخرى كأمر مفروغ منه، ويستمرّ تداول السلطة سلمياً من خلاله، كما يستمرّ سنّ ومناقشة القوانين بما في ذلك مسائل متعلّقة بحقوق المواطن. ويجري هذا كلّه في ظلّ أزمة الثقة بالأحزاب وعزوف الناس عن السياسة وأزمة القيادات والفراغ القيمي وفي ظلّ فضائح الفساد والرشوة وسوء استخدام السلطة . . . ومع ذلك تعيد الديمقراطية إنتاج ذاتها لأن مقومات النظام باتت متينة وممأسسة.

قد يشمل الموضوع الشائك المتعلق بنشوء الديمقراطية تاريخياً إشكاليات وملابسات نمو الطبقة الوسطى، أو الطبقة الثالثة كما سميت في فرنسا عشية الثورة في مقابل الإقطاع والإكليروس، تلك الطبقة الحديثة التي تدعي تمثيل، بل تجسيد إرادة الأمة بالسيادة، وملابسات نشوء سياق تاريخي يفصل بين الحيز الاقتصادي والسياسي، ونشوء مفهوم جديد للأمة وارتفاع مستوى التعليم نسبياً وانتشار القراءة والكتابة وصعود القومية على أنقاض الانتماءات الأصغر وعلى أنقاض الجماعة المقدسة وغيرها(٢).

وعموماً جرى التمييز بين نشوء الديمقراطية الإنكليزية كعملية توسيع وتعميق تدريجية لصلاحيات البرلمان من جهة، والديمقراطية الفرنسية والأوروبية عموماً التي بدأت كثورة على النظام الملكي المطلق وعلى امتيازات النبلاء والكنيسة من جهة أخرى. وقد انتهى النموذج الثاني إلى نوع من الحلّ الوسط بين قوى سياسية متصارعة في مرحلة ما بعد البونابرتية وبعد اندحار احتلالات نابليون التي أعقبها ترميم الملكية، ثمّ ثورات ربيع الشعوب في منتصف القرن التاسع عشر. في هذه المرحلة أعيد إنتاج أفكار الثورة الفرنسية، بعد أزمتها الواقعة من فترة اليعاقبة حتّى نابليون، وبعد ردّة فعل «النظام القديم» عليها، كتركيبة وكحل وسط. ولا شكّ أن نشوء الديمقراطية قد ارتبط بالصراع بين الكنيسة والنبلاء والملك وأنواع التحالفات التي قامت في كلّ بلد. ولكن الشروط التاريخية لهذا كلّه لا نهائية وغير محددة ولا يمكن استحضارها من جديد.

ومن يدري كيف يختار ما يعتبر الأسباب الجوهرية التي أدت إلى نشوء الديمقراطية من بين التفاصيل التاريخية اللانهائية التي سبقت هذا التطور؟ ربما لعبت شخصية الملك وشخصية كرمويل دوراً، وربما لعب وباء الطاعون نفسه دوراً في

---

(٢) هنالك عدد غير محدود من الكتابات التاريخية حول نشوء الديمقراطية في النمطين القاري الأوروبي والأنغلو ـ سكسوني. وشخصياً اعتبر كتابات **ماركس الحرب الأهلية في فرنسا ورأس المال** من الكتب الهامة بهذا الصدد. ولمراجعة عامة لتاريخ الديمقراطية وتطورها للطالب الجامعي مثلاً أفضل كتاب روزنبرغ **الديمقراطية والاشتراكية: التاريخ السياسي للـ١٥٠ عاماً الأخيرة.** وهو مترجم من الألمانية للإنكليزية وللعربية أيضاً. انظر: A. Rosenberg, *Democratie und Sozialismus: Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre,* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962).

إنكلترا القرن الرابع عشر لأنه حصد ربع سكانها وفكك أواصر تبعية المزارع للإقطاعي، وهي علاقة التبعية التي منعت قيام نظام تعاقدي يؤسس للعمل المأجور ورأس المال[٣]، ويؤسس للمجتمع المدني وللفرد المواطن الحر الإرادة والمحرر من القيود التي ربطته بالأرض وبالجماعة الريفية التابعة.

ويمكن تلخيص تطور البرلمانية الإنكليزية بالقول إنّها تطورت من لعب دور مقاومة وموازنة الحكم المطلق، أي تحديد وموازنة حكم الملك بالنيابة، إلى ممارسة الحكم كسلطة تشريعية، ومن الوكالة الخاصة عن الناخبين الذي أوفدوا ممثلاً عنهم إلى العاصمة للنيابة عن الشعب، ومن تمثيل الجماعات التي يمثل النائب هويتها الجماعية كإقليم أو كطبقة مثلاً إلى تمثيل المواطنين. في حين أن الصراع في القارة الأوروبية جرى بقفزات صاحبتها صدامات دموية أهما الثورة عام ١٧٨٩ ومرحلة اليعاقبة والردة الملكية عليها، ثمّ مرحلة نابليون وربيع الشعوب عام ١٨٤٨.

ومن بين هذه الإشكاليات الشائكة والظروف التاريخية المتشابكة لنشوء الديمقراطية تاريخياً كنظام سياسي حديث اختار هذا البحث انتقائياً وربما لأسباب سياسية متعلّقة بما تمر به الساحة العربية منذ التدخل الأمريكي في العراق، التطرق إلى نقطة واحدة فقط قبل الانتقال إلى الموضوعات الأخرى:

بالإمكان إعادة إنتاج الديمقراطية من دون ديمقراطيين لأن الديمقراطية في مرحلة إعادة إنتاج ذاتها التي تصمد وتتطور بغض النظر عن قيم الشخوص التي تدير دفة الحكم. وتفترض مرحلة إعادة إنتاج الديمقراطية لذاتها أن قواعد وأسس للحكم قد أرسيت، وقد نشأ لها حراس في القضاء والصحافة والأكاديمية، ولكنها تمكن من إعادة إنتاج النظام حتى لو كان من يقف على رأسه لا يحمل قيماً ديمقراطية كما حملها الديمقراطيون الأوائل، ولا قيماً ليبرالية كما حملها الليبراليون غير الديمقراطيين في القرن التاسع عشر، أو قد يحملها لدوافع لا علاقة لها بالديمقراطية مثل المحافظة على التقاليد والهوية أو لغرض الدعاية الانتخابية وغيره، وهذا هو المهم في حالة وجود نظام ديمقراطي يعيد صنع نفسه: إن دوافع السياسيين وأهدافهم لا تؤثر في طبيعة النظام وقواعده.

ولكن لا يمكن تأسيس، أو إنشاء نظام ديمقراطي في مرحلتنا التاريخية المعاصرة

(٣) من الممتع أن نجد مقالاً مبكراً يميز بين هذه الموضوعات لكاتب عربي يكتب بتفصيل عن نشوء الديمقراطية تاريخياً، ويؤرخ بشكل مفصل لنشوء الديمقراطية في بريطانيا، كأول ديمقراطية برلمانية، كعملية إمبيريقية تفصيلية ترصد وتؤرخ التطور التدريجي لصلاحيات مجلس برلماني، انظر: ظاهر غندور، «جذور الديمقراطية الحديثة،» **الفكر العربي** (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس ١٩٩٣)، ص ٨ - ٢٤.

من دون ديمقراطيين(٤)، بل يمكن تخيل دور شخوص وأحزاب غير ديمقراطية في عملية تطوير الديمقراطية ونشوئها تاريخياً من دون أن تدري ومن دون وعي منها لطبيعة الدور الذي قامت به. ولكن لا يمكن أن يُبدأ عن سبق الإصرار بتأسيس نظام ديمقراطي في أي منطقة بما في ذلك المنطقة العربية من دون أن يكون الديمقراطيون متورطين في عملية إنتاج الديمقراطية فكراً وبرنامجاً.

ولكي يفهم المقصود من الكلام عن ديمقراطيين لا بدّ من الإدراك هنا أنّه في سياق الحديث عن البشر الفاعلين سياسياً الذين يطلق عليهم اسم الديمقراطيين ويرفعون الديمقراطية شعاراً وبرنامجاً في ظروف نظام غير ديمقراطي تكتسب الديمقراطية كثقافة وكقيم أهمية. ولا يصحّ أن تعزى للثقافة السياسية أهمية عند كلّ فئة كما عند الحديث عن ثقافة الفاعلين سياسياً. ولكي يتضح المقصود مرة أخرى، يجب أن يؤخذ بجدية تعريف الديمقراطيين لأنفسهم كديمقراطيين وممارستهم تشجيع المشاركة الجماهيرية ودفاعهم عن قيم الحرية والمساواة حتّى لو لم يتطابق هذا التعريف مع الفهم الجاري أو المفصل للديمقراطية الليبرالية كنظام حكم حالياً. فمن الواضح أنّه لا معنى للديمقراطية في هذا العصر من دون تصورها هذا كنظام حكم تمثيلي يضمن إمكانية انتقاله بتداول السلطة في انتخابات دورية، وتَضمن فيه الأغلبية حقوق الأقلية، كما تُضمن الحريات والحقوق المدنية. . . وهذا لا يعني أن الديمقراطيين الذين يعون أنفسهم كديمقراطيين قد حملوا دائماً هذا التصور المتكامل للديمقراطية كنظام حكم ديمقراطي ليبرالي.

لقد احتاج الأمر إلى بضعة قرون لكي تلتقي الديمقراطية مع الليبرالية في

---

(٤) تؤكّد مجموعة من الكتاب والباحثين على العناصر البنيوية في نشوء الديمقراطية، إن كان ذلك تاريخياً أو في عصرنا، والمثير للتعاطف عندهم هو مناهضتهم للنزعة الثقافوية العنصرية، ولكن تطورات العقدين الماضيين تؤكد صحة ما نؤكده أنه في عملية إنتاج الديمقراطية دفعة واحدة لا بدّ من وجود قوى سياسية ديمقراطية لديها برنامج في كيفية الانتقال من الإصلاح نحو التحول الديمقراطي. وإن أهمية ذلك في حالة دول العالم الثالث المسماة بالدول النامية تفوق برأينا حتى أهمية هذا العامل في حالة نشوء الديمقراطية تاريخياً وتدريجياً في أوروبا. والخطر في هذه الفرضيات يكمن في تحرير المثقفين العرب من ضرورات النضال السياسي بالتقليل من أهمية العامل السياسي الذي يخشى أن يحشر بين العوامل الثقافية أو الذاتية. نحن إذ نوافقهم على تفنيد النزعة الثقافوية نؤكد أن التطورات تدعوهم لإعادة حساباتهم في ما يتعلق بالعامل السياسي الذاتي. انظر: جان ليكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي: ما يعتريه من عدم اليقين والتعرض للأخطار، وما يعتريه من شرعية، محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى،» ص ٣٣ ـ ٧٤؛ جون ووتربوري، «إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط،» ص ٧٥ ـ ١٠٦، وعزيز العظمة، «الشعبوية ضد الديمقراطية: خطاب الديمقراطية المعاصر في الوطن العربي،» ص ٢٠٧ ـ ٢٢٨، أوراق قدمت إلى: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي،»** إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

الحداثة ذاتها. فالليبراليون المدافعون عن الحريات وحقوق المواطن والسوق الحرة لم يكونوا ديمقراطيين تاريخياً، والديمقراطيون من بداية الثورة الفرنسية غالباً لم يكونوا ليبراليين. وربما من هذه الزاوية يمكن النظر إلى الوراء والقول إن الأمر احتاج إلى حربين عالميتين وإلى تحول الاشتراكية من دون حريات (الديمقراطيات الشعبية كما كنّ ذاتها) إلى أحد أسوأ أنواع الاستبداد، حتّى بدأ الناس بتصور الديمقراطية كنظام ديمقراطي ليبرالي يقوم على حكم الأغلبية بموجب القواعد الديمقراطية الليبرالية بما فيها الرقابة على حكم الأغلبية واستقلال القضاء والحريات وتعميم المواطنة وحقوقها.

في التصوير الأرسطي لها في ماضيها الأثيني الكلاسيكي طرحت الديمقراطية كنظام حكم تشارك فيها الفئات الشعبية، الفقراء. إنّها في معناها الأصلي حكم الشعب. والحكم سلطة تمارس. ولا علاقة مفهومية جوهرية بداية لمفهوم السلطة بمفهوم الحرية. ولكي نفهم أولاً ما هو الشعب علينا أن نتخيل أن الشعب المجتمع في الـ «إكليزيا» في أثينا حسب ثوكاديدس بلغ ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ مواطن بالغ ذكر حرّ. وأن عدد المواطنين الأحرار في جنيف التي أحب نموذجها روسو ورغب في أن يكرسه لم يزد عن ذلك بكثير. وربما لذلك كان روسو واثقاً أنّه بالإمكان انتداب السلطة من دون التنازل عنها وعن السيادة من قبل الشعب. وبالمجمل لم يكن الحديث عن أفراد أحرار بالمعنى الليبرالي وارداً، ولا كان وارداً الحديث عن حقوق أقلية كجماعة مختلفة عن الأكثرية. لم يكن ذلك وارداً في المدينة الأثينية ولا في مدينة نهاية القرون الوسطى وعشية النهضة من جنيف وحتّى دول/ مدن النهضة فينيسيا وفلورنسا.

الانتقال إلى مجتمع الأفراد المغتربين عن أصولهم في الحيّ والبلدة والحارة والعائلة الممتدة والقادرين على التفكير بها انعكاسياً، أفراد المجتمع الذين قلما يولد فيه أحدهم في مكان ويموت في المكان نفسه، هو الذي يفرض مفهوماً آخر للديمقراطية لا يحكم به الشعب، بل من يحكم هم مندوبون عنه. وهو أيضاً للمفارقة المجتمع الذي تنشأ فيه إشكالية الهوية كملكة وقدرة عند الفرد على التفكير بانتماءاته وتحويلها إلى انتماء واعٍ، أو نقد واعٍ لانتماء، أو توقٍ لانتماء. . . وغير ذلك مما نسميه اليوم إشكالية الهوية. وقدرة الفرد على تخيل هويات هي أيضاً التي تحوله في الوقت ذاته إلى موضوع لصناعتها وليس ذات تنتجها فقط. وهذه إشكالية أخرى لا مجال لمعالجتها الآن، ولكنها أكثر ارتباطاً بموضوع الديمقراطية التمثيلية والانتخابات وشرعية الحكم مما توقع الديمقراطيون، إن كانوا فاعلين أم باحثين. فمسألة الهوية تثور ليس عندما يجتمع الشعب ويحكم مباشرة، ولا عندما يكون رعية طبيعية لحاكم طبيعي، بل عندما يصبح جماعة تصنع انتماءً وهوية وتتعرض

لمثل هذه الصناعة لأهداف سياسية، وتنطلق منه لتعيد صناعته وهكذا، بما في ذلك عند تحديدها من يمثلها ولماذا... فالتمثيل (البرلماني وغير البرلماني) هو أيضاً عملية صناعة هوية.

وحتّى لو بقي الشعب هو مصدر السيادة فإن هذا لا يؤسس لنظام ديمقراطي. فهو نظرياً وحقوقياً مصدر السيادة في الجمهوريات عموماً. وهذا ما يميز الجمهورية عن الحكم بالحق الإلهي. وقد يتحول مبدأ الانتداب والإنابة في الجمهوريات إلى انتداب أبدي منح مرة واحدة، ولا يمكن استرجاعه من قبل الشعب، بل قد يصبح وراثياً في بعض الدول التي تستفتي أو حتّى لا تستفتي على الرئاسة مدى الحياة.

المندوبون عن الشعب يجب أن يكونوا منتخبين من قبل الأكثرية، ولذلك يجب أن تتوفر حرية الاختيار. الحرية في هذه الحالة تصبح جوهرية لممارسة سلطة تعبر عن الشعب، وأن يتاح المجال أو الإمكانية للأقلية أن تصبح أكثرية في انتخابات قادمة، ولذلك يجب أن تضمن حريات مدنية وانتخابات دورية. وفي هذه الأثناء، ولكي لا يتحول حكم نواب الأكثرية إلى استبداد الأكثرية يجب أن تتوفر مجموعة أنظمة وقوانين منطلقة من مبادئ عامة، قد تصاغ كدستور أو تبقى كدستور غير مكتوب يُجمَع عليه. وهي لا تتأثر بالأكثرية المفارقة، وتفرض على الأكثرية أيضاً بفعل اعتبارها قواعد للإجماع يتفكك بدونها النظام السياسي الذي وصلت الأكثرية فيه ومن خلاله إلى السلطة. وهذا أيضاً ما تفعله ضدّ استبداد وفساد السلطة المنتخبة ذاتها مجموعة آليات الرقابة والتوازن بين سلطات مستقلة نسبياً عن بعضها البعض، بحيث تكون قادرة على وضع حدود لبَعضها البعض، وتصبح المحاسبة والمساءلة ممكنة.

لقد تغير مفهوم الديمقراطية مع تغير مفهوم الشعب[٥]. وولَّدت الفردية والانتداب والتمثيل والنيابة الحاجة إلى تقييد الأغلبية وحقوق الأقلية وتحصين الدفاع عن الحريات، ليس فقط لأن الفردية جلبت معها قيمة الحرية، بل أيضاً لأن الفردية والاغتراب عن الجماعة حملت معها خطر بحث الفرد المغترب عن معنى وعن ملجأ له من غربته في الأيديولوجيات الشمولية. الفرد الذي لم يعد جزءاً من جماعة عضوية بل اغترب عنها وأصبح فرداً داخل جمهور هو ليس فرداً حراً فحسب، بل هو أيضاً فرد

---

(٥) حول هذا الموضوع انظر معالجة مفصلة عند: Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited-Part One: The Contemporary Debate* (Chatham, NJ: Chatham House Publishers, 1987), pp. 21-38.

سهل التحريض والانقياد وراء التعبئة الأيديولوجية، لأنه تحرر ليس فقط مما قيده بل أيضاً مما يحميه. لقد جلبت الحرية الفردية الحديثة نقيضها معها.

وبعد عصر النهضة الأوروبي ثمّ التنوير والثورات الأمريكية والأوروبية المتتالية بدأت فكرة الديمقراطية تدريجياً تتخذ أيضاً فكرة التوق إلى الحرية بما فيها الحرية الفردية، وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً.

ووصلت الديمقراطية إلى المنطقة العربية كتوق لإنصاف الفئات الشعبية وكتوق إلى الحرية بحصص متفاوتة، فقد تفاوتت العناصر الليبرالية والديمقراطية في عقل وذهن وتنشئة من يطلق على نفسه تسمية ديمقراطي في السياسة وفي موقعه الاجتماعي والطبقي. ولم يقم مشروع سياسي جدي في المنطقة العربية، كما في غيرها، من دون أن يكون لهؤلاء دور فيه لأنهم اعتقدوا أن هذا المشروع يمثل ويعزز ويمارس قيم إنصاف الفئات الشعبية وإشراكها في الحكم أو لأنه يعبر عن فكرة الحرية والتحرر. وقد راجت القناعة بذلك مع تصور قوى سياسية متنافسة، وحتّى من دون تصور قوى سياسية متنافسة مع ادعاء تمثيل مصالح الشعب، وأحياناً حتّى ضدّ تصور تعددية الأحزاب كما نفهمه اليوم كمكون أساسي من مكونات الديمقراطية.

من اللافت في هذا السياق كيف تكلّم وكتب مثقفون حول الديمقراطية وبرنامجهم الديمقراطي كما عرفوه، لتمييزه عن الشيوعي والفاشي والثيوقراطي على سبيل المثال لا الحصر، في الوقت الذي اعتبروا برامج مثل التحديث والتأميم ومجانية التعليم وإشراك الفلاحين في انتخاب هيئات «الاتحاد القومي» (حالة مصر بعد ثورة تموز/يوليو) مثلاً، برامج ديمقراطية عقدوا عليها الآمال. ومن اللافت أن نجد مثقفاً مثل بطرس غالي من وزراء مرحلة السادات ومن أصبح أميناً عاماً للأمم المتحدة يدافع في مرحلة المد الثوري القومي العربي عن نظام بدون تعددية حزبية مثل نظام عبد الناصر. وهو لا يكتفي بالدفاع عنه بل يعتبره نظاماً ديمقراطياً، وذلك ليس كما سمت دول أوروبا الشرقية الاشتراكية نفسها كدول «الديمقراطية الشعبية»، بل لأنه يستمد قيمه من مصادر مختلفة وتراث مختلف عن القيم الفاشية والشيوعية وغيرها، أي أنه على الرغم من كلّ شيء يأخذ مصطلح الديمقراطية، وتسمية النظام الناصري لنفسه أنه ديمقراطي بجدية[٦]. لا يستطيع مثقف يعتبر نفسه ديمقراطياً أن يطرح تجربة

---

(٦) للتعرف على هذه الأجواء، انظر في هذا الصدد: بطرس غالي، «الديمقراطية في الجمهورية العربية المتحدة،» ص ٩٥ ـ ١٠٣؛ فتحي عثمان المحلاوي، «الديمقراطية والاتحاد القومي،» ص ١٠٤ ـ ١٢٨، وأحمد مهابة، «الاتحاد القومي كمظهر من مظاهر الديمقراطية،» ص ١٢٩ ـ ١٧٠، أوراق قدمت إلى: **الديمقراطية في** =

كهذه كمشروع ديمقراطي في عصرنا. ولكن العديد ممن اعتبروا أنفسهم ديمقراطيين اعتبروا نظام حكم جمهوري يتضمن الاستقلال الوطني والعدالة الاجتماعية مع الحفاظ على الملكية الخاصة والإنصاف للطبقات المحرومة والتعليم المجاني وغيرها مشروعَهم. ويفترض ألا ينسى الباحث أنه عند الحديث عن مراحل نشوء الديمقراطية تاريخياً فالمقصود هو مرحلة تاريخية تطور فيها أيضاً مفهوم سيادة الأمة أو سيادة الشعب، فخارج هذا الإطار المفهومي التاريخي لا حديث عن ديمقراطية. وقد اعتبر هؤلاء أنفسهم رواداً في مشروع سيادة الأمة.

وفتح باب الصراع من أجل الديمقراطية في دول عربية تحكم بأنظمة غير ديمقراطية في المرحلة التاريخية الراهنة يعني أن يضع ديمقراطيون وأصحاب قيم ديمقراطية تصوراً للديمقراطية، كما يعني أن يكون لدى هؤلاء تصوراً حول الأجندات والأولويات في الطريق نحو الوصول إليها. قد تكون أدوات التنفيذ بما فيها الشخوص غير ديمقراطية تفعل ما ترى أنه مصلحتها، فتبادر إلى إصلاح سياسي مثلاً لكي تحافظ على حكمها فقط. وربما كان مؤسسو النظم الديمقراطية التاريخية غير ديمقراطيين في نظر مرحلة تاريخية لاحقة، ولكنهم سعوا نحو ما اعتقدوا أنه نظام أعدل، وتعبير أفضل عن سيادة الأمة، في مرحلتهم. قد تكون أدوات تحقيق الديمقراطية، كما أسلفنا، أدوات غير ديمقراطية، ومن ضمن تلك الأدوات سياسيون وأصحاب مصالح من كافة الأنواع. ولكن المعركة من أجل الديمقراطية يجب على الأقل أن تشمل ديمقراطيين لديهم تصور عما يقومون به.

يمكن أن يوفر انتهازيون الفرصة أو يفتحوا باباً نحو الإصلاح الديمقراطي، لمجرد أنهم «غيروا وتغيروا» وباتوا يعتقدون أنه «الآن هو الوقت» للإصلاح من أجل الحفاظ على السلطة. ولكن حتّى في هذه الحالة يجب أن يتوفر ديمقراطيون جاهزون لانتهاز هذه الفرصة التي ساهم في إيجادها انتهازيون لأسبابهم، وذلك لطرح الأجندة

= العالم العربي: **أبحاث المؤتمر الأول لعلم السياسة ٥، ٦، ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩ (الجزء الثالث)** (بيروت: منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، ١٩٥٩). والمهم في هؤلاء أنهم لا يتسترون وراء الديمقراطية الاجتماعية (بالمفهوم الاشتراكي) لكي يبرروا عدم وجود ديمقراطية سياسية، بل يدركون أن الديمقراطية مذهب سياسي لا نظام اجتماعي (المحلاوي، ص ١٠٧) ولكنهم يعتقدون أن التعددية الحزبية في تجربة ما قبل الاستقلال سببت نكسة للديمقراطية فهي لم تعبر عن إرادة الشعب لا في الانتخابات ولا غيرها. وقد يصاب المرء بالدهشة لقراءة بطرس غالي وهو يحاول أن يثبت أنه ليس كل نظام تعددي حزبي هو نظام ديمقراطي، ولا كل نظام حزب واحد هو نظام غير ديمقراطي (بطرس غالي، ص ٩٨). ويتحدث أحمد مهابة عن «نكسة الديمقراطية على يدّ الأحزاب». ويحاول د. عبد الملك عادة أن يشرح الأزمة التي انتابت أحزاب المرحلة الاستعمارية ما بين الحربين في: عبد الملك، «أزمة الديمقراطية في العالم العربي ما بين الحربين،» ورقة قدمت إلى المؤتمر المذكور أعلاه، ص ١٨٦ ـ ٢٠٤.

المجتمعية من هذه اللحظة التاريخية فصاعداً، إذ لا يمكن مثلاً أن تؤسس ديمقراطية من مجرد متواطئين أو متعاونين مع إملاءات أمريكية، تعرض كأنها إصلاح النظام لذاته ويروج أنّها بحدّ ذاتها تنتج ديمقراطية.

قد يحتمل نظام ديمقراطي قائم وجود هؤلاء، ويمكن تخيل سياسيين لا يحملون قيماً ديمقراطية فعلاً، أو ينصاعون لقواعد الديمقراطية انصياعاً، في نظام ديمقراطي يسود فيه حكم ممثلي الأغلبية والفصل بين السلطات واستقلالية القضاء وغيرها لأن النظام أصبح يقف على رجليه من دون عكازات ويعيد إنتاج هذا كلّه. ولكن لا يمكن أن يبدأ نضال حقيقي لإنتاج مثل هذا النظام في بلد غير ديمقراطي من دون أن يتوفر ديمقراطيون يحملون هذه القيم والمثل ويطرحون جدول أعمال وتصوراً لكيفية ممارستها وتطبيقها.

في الماضي ناقش الحاجة إلى ديمقراطيين باحثون اعتقدوا بحق أن الديمقراطية تنشأ من حاجات تاريخية وبنيوية وصراعات وإصلاحات اضطرارية تحملها وتنفذها قوى ليست بالضرورة ديمقراطية، وصلت إلى طريق مسدود فبقي هذا الخيار بالنسبة لها أهون الشرين. وهذا رأي علمي له ما يبرره، ولكنه بالتأكيد لم يساهم في طرح مهام تاريخية وسياسية ونضالية للقوى الديمقراطية تتجاوز البحث والوعظ. ولكن عشية احتلال العراق انقلب تحرير الديمقراطيين من مهام النضال من أجل الديمقراطية إلى عكسه. إذ بدا عشية الحرب على العراق أن هنالك من بات يعتمد على البوارج الأمريكية لإنتاج الديمقراطية بحدّ ذاتها[٧]. وكأنها ببساطة تأتي وتدك نظاماً دكتاتورياً لينهار وينتج مكانه نظاماً ديمقراطياً. لا تجري الأمور بهذا الشكل طبعاً، وهي لم تجر كذلك في العراق أيضاً. ولكن فكرة استيراد الديمقراطية على أنقاض الشرعية الوطنية وبصفقات تشمل إملاءات كولونيالية وتعاون أناس كانوا عناصر أساسية في النظام القديم، ثمّ انضموا إلى «النظام الجديد» لمجرد أنهم غيروا مواقع ومصالح، هي فكرة تنم عن أزمة أخلاقية وليس عن إصلاح يقوم به من هم ليسوا ديمقراطيين بالضرورة. الإصلاح الناجم عن البوارج واستدعائها يعمق أزمة الشرعية.

---

(٧) عشية الحرب الأمريكية على العراق دار نقاش في الصحافة العربية له أول وليس له آخر، محوره أنه في بلد مثل العراق لن يتم التحول إلى الديمقراطية من دون تدخل أجنبي وأنه إذا فشلت الأنظمة في المبادرة إلى عملية الإصلاح لا بد من دعم التغيير ولو جاء على دبابة أمريكية. ولا يتسع المجال هنا لذكر كل المتناقشين ولا حججهم، ونحن أيضاً لا نود أن نذكر بعض المثقفين العرب بمواقفهم في الصحافة، وخصوصاً أننا نعرف أن بعضهم عدل موقفه على أثر التطورات في العراق وغيره، فهدفنا ليس الإحراج. كما إن النقاش بات يدور في مؤسسات بحثية أمريكية حول مسألة تصدير الديمقراطية ومهمات الولايات المتحدة في هذا الشأن. ويكفي أن نحيل ذلك إلى نقاشات المثقفين العرب في الصحافة العربية اليومية عشية الحرب على العراق وبعدها.

كانت مصادر شرعية[8] الدول العربية القطرية تتفاوت بين سند عائلي ديني وبين أيديولوجيا قومية تعترض على التقسيم الاستعماري وتَعِدُ الجماهير بوحدة عربية وبتنمية وتقدّم للفلاحين وفرص تعليم لأبنائهم، وبسد حاجات الجماهير المادية. وعلى أثر أزمة مَصادر الشرعية هذه شكّل مطلب الديمقراطية الشرعية الوحيدة البديلة الممكنة للدولة القطرية وبخاصة أن حدود هذه الدولة تشكل فكرياً وسياسياً حالة من عدم الشرعية، وذلك بغض النظر عن توفر أساس تاريخي لها يتجاوز التقسيم الاستعماري في حالة الدول التاريخية القديمة. فشرعيتها تصبح موضع سؤال ونقد على أي حال في المرحلة القومية التي تتوق إلى الدولة القومية.

قد تصبح هذه الحدود السياسية شرعية إذا أصبحت حدودَ مواطنةٍ وليس حدود دولة فحسب، وحدود حقوق وليس حدود واجبات فحسب، وحدود تنظيم وقوننة الحريات وليس حدود احتكار أدوات القمع فحسب. ولكن الديمقراطية كمطلب غير وطني متحالف مع التدخل الأجنبي يعمق من لا ـ شرعية الدولة القطرية، ويدق إسفيناً بين الديمقراطية والوطنية، وبين الديمقراطيين والجماهير[9].

الديمقراطيون تاريخياً، وفي وعي شعوبهم وطنيون، وليسوا عملاء أو متعاونين مع دول محتلة. هذا تعيين نظري وليس مقولة أيديولوجية سياسية. ويشكّل تجريد المصطلح من هذا السياق الوطني والقومي وفصله عنه في ممارسة الداعين للتدخل الأجنبي من أجل التغيير معضلة حقيقية للمسألة الديمقراطية وإضراراً بقضيتها.

وإضافة إلى مسألة الشرعية المفقودة بدأ تصدير الديمقراطية يفقد المصداقية إذ تبين بسرعة صدق اتهامه بعدم المثابرة واللامبدئية وارتباطه بالمصالح الاقتصادية والاستراتيجية الأجنبية. فبعد أن أوهم منظرو المحافظين الجدد العالم بانتفاء ضرورات

(٨) نوقشت مسألة مصادر شرعية الحكم التاريخية أو القومية أو الاقتصادية أو الديمقراطية بتوسع في الأدبيات المختلفة حول النظرية الديمقراطية، فمن الواضح أن بعض الأنظمة اعتمدت في شرعيتها على قدرتها على تنمية الاقتصاد والتحديث أو على سد حاجات الناس المعيشية أو على تمثيل رسالة أو قضية تحولت إلى جزء من تعريف الأمة لذاتها كما أنتجته الحركات القومية مثلاً. ويبدو أنه في عالمنا المعاصر، ومع انهيار الشيوعية وأزمات أنظمة العالم الثالث في التنمية بعد الاستقلال، يزداد التقارب بين مفهوم شرعية أي حكم وبين كونه منتخباً أو تمثيلياً. حول هذا الموضوع، انظر: Francis Fukuyama, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004), pp. 26-29.

(٩) يطرح د. سحبان خليفات هذه الإشكالية بعنف، ونحن وإن لم نتبن فكرته عن الصراع الحضاري، لكننا نرى أن موقفه من تصدير الديمقراطية يعكس هذا القلق الوطني من هذا التصدير كسلاح للهيمنة ضد الإرادة العربية، خاصة ربط موضوع الديمقراطية بتقبل إسرائيل والتطبيع معها، والامتناع عن التصدير عند الخوف من إرادة الجماهير ضد الهيمنة. انظر: سحبان خليفات، **الديمقراطية في الأردن: سياقها الدولي وشروطها الموضوعية: محاضرة**، ط ٢ (عمان: [المؤلف]، ١٩٩٦)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

تحالف أمريكا مع أنظمة غير ديمقراطية فرضها الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي[١٠] عادت أمريكا للتحالف مع قوى غير ديمقراطية حتّى ضدّ نتائج انتخابات ديمقراطية للدفاع عن مصالحها. منذ ظهور حجم التورط الأمريكي في العراق بدأ يتضح حتّى للمحافظين الجدد (شبه التروتسكيين من ناحية مزاجهم السياسي الراديكالي[١١] وإيمانهم بـ «الثورة الدائمة» ولكن من اليمين طبعاً) أن الولايات المتحدة مضطرة للتصرف بواقعية المحافظ المهتم بمصالحه وعدم تعريضها للخطر. فهي (بلغة المحافظين الجدد) مهتمة أولاً ببناء الرأسمالية أو الديمقراطية في دولتها وإعطائها الأولوية في مقابل «الثورة الديمقراطية الدائمة»، أو هي «مضطرة» مرة أخرى للتحالف مع دول غير ديمقراطية في حالة المحافظين الأمريكيين (غير شيوعية ورجعية وحتّى ضدّ الشيوعيين المحليين في حالة اللينينية والستالينية)، إذا كان ذلك في صالح النظام[١٢]. وهذه عودة إلى السياسات الواقعية للدول: «ريال بوليتيك». لذلك كما يبدو ظهر مايكل روبين محرر **الميدل إيست كوورترلي** والزميل في معهد (أو ربما معبد) المحافظين الجدد **«الأمريكان انتربرايز»**،

---

(١٠) انظر كتاب الشاب الذي روجت له الدعاية الصهيونية والصحافة الإسرائيلية بفخر كشاب معجزة يهودي الأصل يساهم في كتابة دستور للعراق. وظاهرة هذا الطفل المعجزة من أوقح مظاهر الوصاية على العرب وعلى العراق التي حاول المحافظون الجدد الشباب فرضها على أمة بأكملها، انظر: Noah Feldman, *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 17.

(١١) ملاحظة: برأي الكاتب، الراديكالية في بعض الحالات إضافة إلى كونها موقفاً مزاجاً سياسياً، أيضاً حالة نفسية وبنية شخصية.

(١٢) هنالك عدد غير محدود من الدراسات التي ترجع السياسة الغربية عموماً والأمريكية خصوصاً في التدخل ضد الديمقراطية في المنطقة العربية، وخيار الإمبريالية التاريخي ضد القوى القومية العلمانية العربية وغير العربية في المنطقة إلى اعتبارها من قبل الإمبريالية كقوى تحاول أن تبلور مصالح قومية وأمناً قومياً في وجه المصالح الاستعمارية ولاعتقادها أن القوى الدينية التقليدية أسهل انقياداً، كما في حالة التصدي للتنظيم الناصري بالتحالف مع المملكة العربية السعودية وإقامة المؤتمر الإسلامي ضد النفوذ القومي العربي وضد دول عدم الانحياز في حينه. ولكن السلوك الأمريكي والإنكليزي استدعى عدداً غير محدود من الأبحاث والتعليقات في حالة التدخل البريطاني المستمر إلى جانب الملك في مصر منذ العام ١٩٢٣ ضد الوفد والبرلمان، وحالة التدخل الأمريكي المباشر إلى جانب انقلاب حسني الزعيم عام ١٩٤٩ ضد الديمقراطية في سوريا، وفي إيران عام ١٩٥٣ ضد حكومة مصدق القومية العلمانية المنتخبة وفي الأردن عام ١٩٥٧ ضد حكومة سليمان النابلسي المنتخبة عام ١٩٥٦. قد يعلل المحافظون الجدد ما يعتبرونه هنا أخطاء في بعض الحالات بالصراع بين القطبين، وهو صراع لم يعد قائماً وبالتالي لا حاجة للتشكيك بنوايا السياسة الأمريكية الحالية في الشأن الديمقراطي. ولكننا نرى أن خوف دول المركز المهيمنة من تصدع هيمنة المركز في الأطراف نتيجة لإرادة الأغلبية الشعبية، وبخاصة في دول حساسة للأمن القومي الأمريكي اقتصادياً أو استراتيجياً، أو في مناطق حساسة كما في حالة فلسطين وتعارض الإرادة الشعبية مع الموقف السياسي الأمريكي، تنتج موقفاً بنيوياً غير ودودٍ للديمقراطية وتشكيكياً تجاهها في الأطراف، أي في الدول غير المتطورة الخاضعة للهيمنة الاقتصادية والسياسية. انظر مثلاً تحليل: Glenn F. Perry, «Democracy and Human Rights in the Shadow of the West,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 14, no. 4 (1992), p. 14.

في مقالته المنشورة تحت عنوان «من قتل مذهب بوش؟»[13] كمن ينعي منتحباً مذهب بوش الذي كرر إعلانه في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥ في بداية فترة رئاسته الثانية والقاضي بدعم الديمقراطية والحرية في كلّ مكان. وهو يدعي أن عصابة من الواقعيين قامت بتضليل وخداع رئيسه، وأن إدارة بوش قد تراجعت عن هدف الديمقراطية متمسكة بالوضع القائم في دول حليفة أو باتت صديقة مثل مصر وليبيا والسعودية وتركيا، وحتّى في دول تسيطر عليها قوى تعتبرها معادية مثل لبنان وسوريا.

لقد نُعِيَ عملياً تصدير الديمقراطية وبقي الخراب في العراق، وانتشر نمط الإرهاب نفسه إلى دول مثل الأردن ولبنان، وهو نمط الإرهاب نفسه ضدّ المدنيين الذي ادعي أن الحرب شنت عليه. وازداد التأثير الإيراني في العراق عبر الانتخابات. وفي الوقت نفسه حيث نعيت فكرة تصدير الديمقراطية بهذ الشكل وتمت المجاهرة بأسباب الحرب الحقيقية، ظهرت فجأة بشائر الدراسات حول انعدام العلاقة بين الديمقراطية ومكافحة الإرهاب، أو بين الاستبداد والإرهاب. وهي دراسات تنفي نظريات التوريط والتورط الحربي الأمريكي في العراق وغيرها بعد ١١ أيلول/ سبتمبر والتي تقول بوجود علاقة بين الإرهاب والنظم الاستبدادية. فجأة اتضح لبعض الباحثين أن الإرهاب[14] في الصين غير الديمقراطية يكاد لا يذكر مقارنة بالإرهاب في الهند الديمقراطية، وأنه في بريطانيا لم تؤثر الديمقراطية على تصميم بعض الشباب المولودين فيها على القيام بأعمال إرهابية[15]، وأنه في كلّ من ألمانيا والولايات المتحدة وإيطاليا وإسرائيل واليابان نشأت حركات إرهابية محلية خلال السبعينيّات والثمانينيّات وحتّى نهاية القرن الماضي. والأهم من هذا كلّه أن الإرهاب قد كسب ساحة عمل جديدة في العراق نفسه الذي تمّ تحريره من الاستبداد.

في المقابل ليس صحيحاً بالطبع أن الديمقراطية تنتج إرهاباً. صحيح أن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل الأنظمة القائمة، أو للدقة أقلها سوءاً، ولكن لا علاقة بين التحول إلى الديمقراطية وانحسار ظاهرة الإرهاب، كأسلوب عنف سياسي يستهدف المدنيين، كما إنه لم تثبت علاقة واضحة بين الاستبداد والإرهاب[16]، ومن الغرائب أن يتم «فجأة» ملاحظة بلدين مثل الصين والهند، لا يمكن الادعاء أنهما

---

(١٣) انظر: مايكل روبين، «من قتل مذهب بوش؟،» **هآرتس**، ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٥.

(١٤) هنا نستخدم التعبير ببساطة ومن دون أقواس لوصف العمليات العنيفة التي تستهدف المدنيين من قبل تنظيمات سياسية ولأهداف سياسية. وجدلاً لا نشمل في ذلك إرهاب الدولة ذاتها.

(١٥) المقصود هو تفجيرات ٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٥ في لندن.

(١٦) F. Gregory Gause III, «Can Democracy Stop Terrorism?,» *Foreign Affairs* (September-October 2005), pp. 62-76.

صغيران إلى درجة استعصائهما على الملاحظة حتى اللحظة. والغريب أنهما تختفيان بسهولة عن أنظار الباحثين المنظرين لتصدير الديمقراطية لغرض مكافحة الإرهاب بحسب مهام المرحلة. في الصين ذات نظام الحكم الاستبدادي تكاد تختفي ظاهرة الإرهاب السياسي بتعريفها الأمريكي في أراضيها ومن أراضيها، في حين أنه في الهند، أهم وأقدم الديمقراطيات في الدول التي تحررت من الاستعمار، تتفشى الظاهرة، في إطار كفاح واستغلال كفاح السيخ والشعب الكشميري وغيره، وتزداد انتشاراً.

قد تكون الديمقراطية الليبرالية عموماً نظام حكم أفضل وأعدل من الدكتاتورية بنظر الإنسان المتنور، وهذا حكم قيمة جائز، وقد يؤيده كاتب هذا الكتاب. هذا حكم قيمة. ولكن أفضليتها لا تكمن بالتأكيد في كونها الأنجح أو الأنجع في مكافحة الإرهاب. فنجاعتها من عدمه مقارنة بالدول الاستبدادية هو حكم استقرائي علمي يمكن تفنيده وليس حكم قيمة. وحول فكرة تصدير الديمقراطية يتضح في هذه الأثناء أكثر من أي وقت مضى ما كان دائماً صحيحاً، وهو أنه من الخطأ الادعاء أن الفكرة صحيحة وأن الخطأ يكمن في ممارستها كما كان يدافع بعض الشيوعيين عن الشيوعية بعد الانهيار. بل يكمن الخطأ في الفكرة ذاتها، إذ تتحول إلى مذهب، بل أيضاً إلى مذهب موجه للعمل.

عندما تكون الفكرة بحكم تعريفها غير مفصولة عن الممارسة ذاتها لا يمكن أن ندعي أنّها صائبة وأن الخطأ يكمن في التطبيق. ويكمن الخطأ في الفكرة القائلة إن الديمقراطية يمكن أن تصدر محمولة على دبابة، وليس فقط في ممارستها. كما يكمن الخطأ في الاعتقاد أن حلفاء أمريكا من العرب غير الديمقراطيين المنصاعين لسياستها الخارجية قادرون على بناء الديمقراطية لمجرد أنهم استقووا بأمريكا ضدّ خصوم غير ديمقراطيين مثلهم. وأخيراً، وإضافة إلى كلّ ذلك كان من السذاجة الاعتقاد أنّه إذا كان بعض المحافظين الجدد يؤمنون بتصدير الديمقراطية فهذا يعني بالضرورة أن الواقعيين في السياسة الأمريكية قد صمموا سياستهم وخياراتهم نهائياً بموجب هذا الخيار كأنه مذهب.

لم يكن نشر الديمقراطية مذهب المحافظين أساساً. وإنما لاءم هذا المذهب سياسة الولايات المتحدة ومصلحة تطبيقها في مرحلة التعبئة وضرورة استغلال أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر إياه. ولكن الثابت هو مصلحة الإمبراطورية. وربما آمن بعض المحافظين الجدد بهذا المذهب فعلاً، ولكنه بالنسبة للإمبراطورية خيار من بين خيارات. وقد تقضي المصلحة أن يفجع أحد شباب المحافظين الجدد المتحمسين الذين آمنوا ببوش وتشيني ورامسفيلد. ففي النهاية ما يحكم لدى القوى المحافظة هو مصلحة النظام. وهي، أي المصلحة، أقل عاطفية وتماسكاً مذهبياً مما تبدو، وهي من ناحية أخرى أقل

تظاهراً بالعظمة وتظاهراً بقلة المشاعر كما في حالة الشباب الذي يرغب أن يبدو ناضجاً في حالة مثقفي المحافظين الجدد الذين لم يشاركوا في حرب في حياتهم ولكنهم يرغبون في أن يظهروا بمظهر الأسود غير المكترثين بتفاصيل وويلات الحرب والخراب إزاء المهمة التاريخية التي أوكلوها إلى أنفسهم منذ أن عملوا في الصحافة أو باشروا في ممارسة طموحاتهم السياسية في مراكز الأبحاث أو كمساعدين لوزراء وأعضاء كونغرس.

يشاركهم الواقعيون عدم توريط العاطفة في السياسة (هذا التبلد في المشاعر) وبخاصة تجاه معاناة الناس طبعاً، ولكن تحييد العاطفة لدى الواقعيين هو غياب حقيقي للمشاعر من السياسة. وهو بالتأكيد ليس تظاهراً بغيابه واستعراضاً للقوة عند خريج جامعة شاب محافظ سبق أن أصيب بصحوة من أوهام اليسار المتطرف وتحول إلى محافظ بنفس الزخم الثوري التروتسكاوي منطلقاً لتطبيق طموحاته السياسية كمساعد لعضو كونغرس. وربما هذا هو السبب الكامن وراء نفور الناس من رؤية هذا الأخير يتحدث عن شنّ الحرب وسفك الدماء وتشريد الناس وتقسيم الدول الأخرى إلى أقاليم وطوائف وفدراليات طائفية بسهولة غير محتملة. . . وربما كان ذلك السبب من وراء هذا الفرق البادي بين المحافظين والمحافظين الجدد إلى درجة تنفير الناس من جهة، وأعتقد بعض الليبراليين العرب ممن كانوا يساريين سابقين بأنهم مخلصون لقضية الديمقراطية فعلاً من جهة أخرى. فهم يتحدثون لغة قريبة من لغتهم.

لدى المحافظين الجدد زاوية دافئة في القلب للأيديولوجية. وهم يضعفون أمام إغراء التماسك المذهبي والمهمة التاريخية للإمبراطورية، في حين يفاجئهم الواقعيون كلّ مرة أن الزاوية الدافئة موجودة في الجيب وليس في القلب، وأن الإمبريالية عندهم ليست ديناً ولا تعويضاً عن دين، ولا أيديولوجية متماسكة منطقياً بل ممارسة متناقضة تحكمها أمور مثل المصلحة وهدف الهيمنة والتجربة والخطأ في الحفاظ عليها وفي الطريق لتوسيع رقعتها(١٧).

---

(١٧) ليس صدفة أن يلتقي بعض اليسار أمثال بول بيرمان مع المحافظين الجدد في هذه النظرة الأخلاقية للسياسة الأمريكية فهو يعتبر الحرب ضد العراق حرباً من أجل الديمقراطية وضد الفاشية التي يوسع تعريفها لتشمل كل ما هو نظام سياسي مسلم مثل البعث والأصوليين وغيرهم، فهذه كلها أنظمة شمولية تذكر بالنازية وجرائمها. ويشبه معارضو الحرب بنظره الاشتراكيين الفرنسيين الذين وقفوا ضد بلوم ومع حكومة فيشي وضد الاستعداد للحرب على ألمانيا الهتلرية. وهو يتفاجأ ويصعق من مقال للرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون عشية الحرب الأولى على العراق عام ١٩٩١ نشره في الأسبوع الأول من كانون الثاني/ يناير ذلك العام، يؤكّد فيه أنها حرب على النفط والمصالح الاقتصادية وليس لنشر الديمقراطية، وبحيث لا يقبض صدام حسين على مصالح أوروبا واليابان رهينة له. انظر: Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), p. 3.
ويبدأ الكتاب بمقال نيكسون هذا ولكن الكتاب برمته هو محاولة لإثبات أن النظام السياسي البعثي والإسلامي في العالم العربي هو نازية عصرنا، بما في ذلك، أو بخاصة في ما يتعلق بمعاداة الصهيونية وإسرائيل.

من هنا قد تعيد واقعية الإمبراطورية حساباتها من منطلق ضرورات الحفاظ على الهيمنة في الداخل الأمريكي الذي بدأ يتململ مثلاً، كما في الخارج الذي بات يبدو أكثر تعقيداً بعد العراق. لقد جاءت «الحرب على الإرهاب» بنتيجة واحدة هي توسيع رقعة نشاطه. أما استغلالها لتوسيع رقعة الهيمنة الأمريكية فلا يبدو أنه حقق نتائج مضمونة، وهو على كلّ حال فتح أبواب جهنم على مصراعيها بلغة الصحافة وقيادات الدول. وبخاصة أنه بدأت تطرح أسئلة حول تآكل السيادة وانهيار نظام وستفاليا الحافظ لسيادة الدول، وهو تطور نتج بعد نهاية الاتحاد السوفياتي وتجسد في تبرير التدخل في كوسوفو والصومال وكمبوديا وغيرها، ثمّ ظهرت نتائجه المفزعة في المنطقة العربية بانهيار نظام دولة قطرية، وليد سايكس ـ بيكو، وتصادم «الغرب المتحضر» مباشرة مع مكونات مجتمعية لما قبل الدولة في حرب تدميرية. كان هذا أحد أسس تراجع بعض المحافظين عن دعم المحافظين الجدد(١٨).

ومن ناحية أخرى، لا يبدو نموذج الديمقراطية العراقية جذاباً، بل باتت تخشاه وتخشى النفور الجماهيري منه حتّى قوى مثل القوى المعارضة للأنظمة المجاورة.

في محاضرة ألقاها أمام معهد الأمن القومي في جامعة حيفا يوم ٢١ حزيران/ يونيو عدد رئيس شعبة المخابرات العسكرية الإسرائيلية سبعة عوامل أدت إلى «تحول استراتيجي سلبي» إقليمياً مقارنة بالتطورات المريحة لإسرائيل بين نيسان/ أبريل ٢٠٠٢ وآب/ أغسطس ٢٠٠٥، وهي الفترة التي اختلط فيها الحابل بالنابل في تأثير المحافظين الجدد على قرارات الإدارة الأمريكية في المنطقة. وهي القرارات التي خلطت التعصب لإسرائيل مع القول بضرورة تحريك الوضع القائم وعدم احترام الاستقرار ولا حتّى في الدول الموالية لأمريكا وطرح مسألة دمقرطة هذه الدول ومحاربة الإرهاب بنفس واحد. ورتب رئيس المخابرات العسكرية الإسرائيلية هذه العوامل التي أدت إلى تحول سلبي حسب الأهمية:

١ ـ عودة إيران إلى تطوير السلاح النووي وانتخاب نجاد.

٢ ـ تعثر الخطط الأمريكية في المنطقة.

٣ ـ تحول حملة الديمقراطية والانتخابات إلى أداة بيد المعادين لأمريكا: حزب الله، حماس، الإخوان في مصر . . . في ثلاث حملات انتخابية متتالية.

---

(١٨) برأينا هذا هو مصدر تحفظ فوكوياما على المحافظين الجدد وقد ظهر قبل أن يخصص كتاباً لهذا الموضوع في كتاب سابق. انظر: Fukuyama, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*, pp. 96-99.

٤ ـ تمكن حزب الله وحماس من الإقناع بأن المقاومة، هي السبيل إلى انسحابات إسرائيلية بعد انسحاب إسرائيل من لبنان وفك الارتباط في قطاع غزة.

٥ ـ تراجع الضغط العالمي على سوريا وحزب الله بسبب الانشغال بإيران والعراق.

٦ ـ تحول «الجهاد العالمي»، أي ظاهرة أو ظواهر القاعدة، بشكل ملحوظ إلى ساحة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وهو أمر لم يكن قائماً في السابق.

٧ ـ ارتفاع أسعار النفط بشكل ينعش الاقتصاد الإيراني(١٩).

ولو تركزنا بالنقاط الثلاث الأولى ذات العلاقة بموضوع هذا الكتاب نجد أنها تجتمع جميعاً في بروز مشكلة عند إسرائيل والولايات المتحدة مع الانتخابات الديمقراطية، وزوال الأوهام الكبرى التي زرعها المحافظون الجدد وحلفاؤهم من النيوليبراليين العرب الذين أيدوا موقف التدخل العسكري بأشكال مختلفة. النقطة الأولى المتعلّقة بنجاد: رغم كونه في إطار جمهورية إسلامية إلا أنّه انتخاب على أية حال، لا يقارن كنمط حكم مع كوريا الشمالية التي تضعها عقيدة بوش بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر مع العراق وإيران في محور الشر نفسه.

أما المقصود بالنقطة الثانية فهو انهيار التجربة في العراق وأفغانستان وهي الدول التي اعتبرها بوش نموذجاً للديمقراطية في نظرية الشرق الأوسط الكبير التي خرج بها إلى الدنيا في خطابه في افتتاح دورة الأمم المتحدة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

ومن الجدير ذكره أنّه في الانتخابات المصرية لمجلس الشعب، تبين في الجولة الأولى وجود أكثرية إسلامية أدت إلى استخدام أساليب عنيفة وتزوير لمنعها في الجولة الثانية، مما أدى إلى خلاف عميق بين النظام وقضاة مصر المنظمين في نادي القضاة. أما انتصار حماس الانتخابي فقد تمّ العمل على إجهاضه تماماً عبر محاصرة المجلس التشريعي والحكومة المنتخبة واعتقال حوالى ثلث أعضاء المجلس التشريعي المنتخب ونصف الحكومة، ودعم القوى التي هزمت انتخابياً والتحالف معها أمريكياً وأوروبياً لتنقلب على الحكومة المنتخبة بالاستعانة بتسييس أجهزة الأمن وتشجيع ولائها السياسي لغير الحكومة المنتخبة. وكلها أمور لا يمكن تخيلها في دولة ديمقراطية غربية. حتّى في مراحل الحرب الباردة عندما كانت الولايات المتحدة تتحالف علناً مع دكتاتوريات ضدّ المعسكر المعادي لم يظهر بؤس وتلون دعاة الديمقراطية عبر التحالف

---

(١٩) نشر نصّ المحاضرة على موقع المركز، كما نشرت اقتباسات منها في الصحف العبرية في اليوم التالي.

مع السياسة الأمريكية الخارجية، وبؤس وتلون وعدم مصداقية أمريكا وأوروبا في الشأن الديمقراطي في المنطقة العربية كما ظهرت بعد الانتخابات في العام ٢٠٠٦.

ولا بدّ أن يرافق الانسحاب التدريجي من سياسات المحافظين الجدد والعودة إلى المحافظين المألوفين من أيام الحرب الباردة في المنطقة العربية وفي البيت الأبيض تأجيل طرح المسألة الديمقراطية في العالم العربي قليلاً. وسوف تحتاج الفكرة الديمقراطية في هذه الأثناء إلى إعادة تأهيل وخطّة إشفاء من استخدام قوى إمبريالية لها. ولكنه سوف تطرح في المستقبل بعيداً عن أوهام المحافظين الجدد، أي أنها سوف تطرح كقضية وطنية في الصراع مع القوى الحاكمة غير الديمقراطية التي عادت إلى مكانة الحظوة لدى أمريكا، تحت تسمية القوى المعتدلة، وهي عادت لتكون أكثر ارتباطاً بأمريكا، ولكن من دون أن تكون أكثر ديمقراطية.

لا يمكن لأي ديمقراطي جدي، ولأي باحث جدي فضلاً عن ذلك أن يتجاهل درب الآلام الذي مرت به فكرة الديمقراطية بعد أوهام البناء على السياسة الأمريكية بعد انتهاء الحرب الباردة. ولذلك لم يتم التطرق في هذه البداية إلى المقومات التاريخية الاجتماعية للديمقراطية مثل نشوء الطبقة الوسطى الواسعة وغيرها، وخلفية التنظيم الذاتي للمدينة في القرون الوسطى الأوروبية مقارنة بمدن عربية لم تمر بتاريخ مشابه، كما إن هذا العرض ليس بصدد الحديث عن مجمل الدخل الوطني، والنمو، ومعدل صرف الحكومة وغيرها. . . وكل نظريات التحديث المتعلّقة بالديمقراطية والتحول الديمقراطي، بما في ذلك مستوى التعليم وحجم التخصصات العلمية وغيرها، وكلها تدخل في المقومات الاجتماعية لنشوء الديمقراطية، ولا عن مدى انتشار الثقافة الديمقراطية، وكلها أمور مطروقة بكثافة، وسبق أن كتب عنها في الماضي أمثال شارل عيساوي[(٢٠)] أفضل وأعمق وأشمل مما يكتب عنها منظرون غربيون وعرب ممن يكتشفون من جديد دولاب الديمقراطية ومقوماتها في الحاضر، بل

---

(٢٠) لشارل عيساوي مقالة كلاسيكية حول تعثر الديمقراطية البرلمانية في الدول العربية نشرها أول مرة عام ١٩٥٦. وهو يتطرق فيها إلى أفكار منتشرة حول تعثر الديمقراطية ويوافق عليها مثل الإزعاج الذي يشكله الاستعمار الأجنبي، وعدم توفر ثقافة محلية ديمقراطية في مقابل تطورها عبر قرون في أوروبا وعدم وجود رابط عام قوي يشكل الإرادة العامة من نوع القومية، وانقسام العرب بين فردية بدوية وتبعية قبلية من دون الرابط العقدي بين الأفراد، وغياب الولاء لجماعات كبرى مثل الأمة وتأخر التطور الصناعي ونسب التعليم المتدنية وغيرها. والحقيقة أن شارل العيساوي يستخدم التطور في الغرب مقياساً ومعياراً لإمكانية نشوء ديمقراطية في أي مكان آخر، وإضافة إلى ذلك فإنه لا يرى أن عناصر مثل الطبقة الوسطى والأمة والحيز العام هي في الواقع العامل نفسه. انظر: Charles Issawi, «Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East,» in: Abdulla M. Lutfiyya and Charles W. Churchill, eds., *Readings in Arab and Middle Eastern Societies and Cultures* (The Hague: Mouton, 1970), pp. 259-277.

اختير هنا البدء بتناول أمر أكثر أولويةً وأكثر بدائية وبداهة:

لا يمكن قبول ولا حتّى تخيل أن يكون الشرط الوحيد المطلوب للفعل الديمقراطي الأول، أو للخطوة الأولى هو توفر حلفاء لأمريكا يغيرون سياستهم حسب أجندتها، ويضطرون للقيام بإصلاحات ومن دون ديمقراطيين.

وبالدرجة نفسها لا يمكن تخيل بناء ديمقراطية من قبل طائفيين أو سلطويين قمعيين أو نيوليبراليين اقتصادياً، لا موقف أخلاقي مثابر يمثلونه ولا يقومون بممارسة عملية بالمطالبة بالديمقراطية أو في الدفاع عن أي حقّ من حقوق الإنسان، ويقومون بما يقومون به فقط لتسهيل الاستثمار وتقليص نفوذ البيروقراطية الحاكمة وكسر قيود متعلّقة بالحيز العام، أو لأن مصلحتهم تتطلب التحالف مع أمريكا. ليس هكذا يكون مجرى تأسيس ديمقراطية في دولٍ لا تتوافق فيها السلطة والمعارضة على قواعد لعبة ديمقراطية لأسباب الحفاظ على استقرار الكيان السياسي. وهي أصلاً لا تتفق على شرعية هذا النظام.

سوف يتم التطرق في ما بعد طبعاً إلى بعض المقومات التي حيدت حالياً لغرض هذه الملاحظات، ولكن هنالك حاجة إلى أن يتم التوقف عند أمر بدائي أولي هو أهمية الديمقراطيين في وضع تصور الديمقراطية وجدول أعمالها في البلد المعني في حالة البلدان العربية.

وبدون قدر من الانطباعية السياسية وحتّى الخيال الأدبي من الصعب أن يخطر في بال المحللين، حتّى النقديين منهم، أنّه لو وضعنا جورج بوش بعقليته الحالية أو من مثله مواطناً أو سياسياً في بلد ليس فيه ديمقراطية، فهو لن يستطيع أن يقود أو يبدأ أو يساهم في عملية تأسيس ديمقراطية لأنه ليس ديمقراطياً.

بنظرة تاريخية وبأثر رجعي نلاحظ وكأنه قد تتجزأ القيم الديمقراطية أو تنشأ تدريجياً. ويمكن نقد الديمقراطيين الأوائل ودراستهم منذ القرن الثامن عشر على أنهم لم يكونوا ديمقراطيين كما نفهم الديمقراطي اليوم. وربما كانوا محافظين في بعض جوانب حياتهم الشخصية. وعلى فكرة، نحن نعرف اليوم من السير التي كتبت والوثائق التي كشفت أن منهم من لم يكن ليبرالياً أو يحمل قيماً ليبرالية في حياته الشخصية وحتّى العامة، لقد كانوا ديمقراطيين بمعنى تمثيل الشعب أو مصالح الشعب والدعوة إلى إشراك ممثليه في الحكم. وليبراليو القرنين التاسع والثامن عشر من ناحية أخرى لم يكونوا ديمقراطيين غالباً، وفضلوا إبقاء الحكم بيد النخبة التي تحافظ على الحقوق المدنية وتدرك أهمية الحرية كقيمة. وتاريخ البرلمانية الإنكليزية مثلاً هو تاريخ توسع التمثيل في المجالس لتصبح تدريجياً أكثر ليبرالية من حيث تمثيلها

لحقوق الموطن وأكثر ديمقراطية من حيث اتساع التمثيل وحق التصويت وصلاحيات المجلس الذي يمثل المواطنين. وقد تفاعلت وراء كلّ عملية من هاتين العمليتين قوى اجتماعية مختلفة ومصالح مختلفة.

ومن الممكن تشخيص بذور الفرق بين الأمرين (قبل أن ينضج إلى ديمقراطي وليبرالي) في الفرق بين روح الشرائع عند مونتسكيو الذي يحدد التمثيل البرلماني في القيم والحكمة والتوازنات التي يمثلها البرلمان في إدارة شعب يستطيع أن ينتخبه ولكنه غير قادر على إدارة شؤون ذاته، يضاف إليه مجلس من النخبة غير المنتخبة وغير الخاضعة للإرادة الشعبية، وذلك بتأثير تطور المجالس الإنكليزية، وبين ديمقراطية روسو التي تسعى إلى أكبر تلاحم ممكن بين الحكم والإرادة الشعبية أو الإرادة العامة الناجمة عن العقد الاجتماعي حيث لا يخضع الأفراد نظرياً لشيء إلا لإرادتهم، وحيث يقاس التمثيل الديمقراطي، إذا صحّ أصلاً، بمدى قربه من الإرادة الشعبية أو تطابقه معها بالانتخابات والاستفتاءات وغيرها[٢١]. وكما أسلفنا فإن اللقاء بين الديمقراطية والليبرالية هو لقاء متأخر جداً. يمكن القول إن القرن التاسع عشر برمته والنصف الأول من القرن العشرين شهدا عملية صراع دموي أدت في نهايته إلى لقاء الديمقراطية والليبرالية.

ولكن في أي مرحلة من مراحل تاريخ نشوء الديمقراطية والصراع على توسعها وتطورها، بغض النظر عن الظروف التاريخية والتفاصيل، كان الرعيل الأول من الديمقراطيين يحمل مثلاً ديمقراطية، في سياق عصره ومقارنة بما كان على الأقل. لا تبدأ الديمقراطية بدون ديمقراطيين بل بجملة قيم وثقافة تبدأ بسيادة وحقوق الشعب وبالعدالة كحالة من المساواة ورفض الامتيازات الحصرية لفئات معينة على الأقل. وكان توق هؤلاء الوطنيين الجمهوريين للاستقلال الوطني والعدالة حقيقياً. في حين أن من يطرح استيراد النظام الديمقراطي جاهزاً على بارجة إلى البلدان العربية هم نيوليبراليون لا يحملون قيم الليبرالية والديمقراطية ولا الحماسة لتحقيق ما يرونه عدالة إطلاقاً. ويعتقدون عادة أن هنالك تناقضاً بين العدالة والإنصاف والبراغماتية التي رفعت إلى درجة القيمة حيناً، أو إلى درجة الترادف مع العقلانية أحياناً. هناك ترويج نيوليبرالي للتناقض بين العدالة والعقلانية، لا يميز مراحل انطلاق التحولات الديمقراطية بل مراحل الانحلال. ويكفي أن نأخذ مثلاً نصائح الليبراليين الجدد

---

(٢١) انظر: جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢)، ص ٢٧ ـ ٤٩، مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٣)، ص ٢٠ ـ ٢٣ و٢٣٢ ـ ٢٣٣.

العرب المتكررة بألف صيغة للشعب الفلسطيني عند كلّ مفترق بالتخلي عن العدالة والقبول بموازين القوى فيصلاً بينه وبين إسرائيل، والقبول بشروط الأخيرة للتسوية بحجة الواقعية وعدم تفويت الفرص. ليست هذه صفات ومزايا ولا مميزات الثقافة المؤسِّسَة للديمقراطية.

لا يذكِّر هذا المزاج الأولي باندفاع وقيم الديمقراطيين الذين أسسوا ديمقراطيات. حلفاء الولايات المتحدة ووكلاء بضاعتها الديمقراطية الجاهزة للتصدير ينصحون شعوب المنطقة بعدم قبول فكرة العدالة أصلاً كمبدأ، وإنما قبول معايير غير حقوقية من نوع موازين القوى وغيرها، وهي نابعة من أفكار وفلسفات قد تعمل في ظلّ النظام الديمقراطي، خاصة عندما يعيد إنتاج ذاته، ولكنها بحدّ ذاتها لم تنتج ديمقراطية في يوم من الأيام.

نقول ذلك بداية لكي نذكر أن الديمقراطية في حالة مثل حالة البلدان العربية هي فوق كلّ شيء وقبل كلّ شيء مسألة سياسية نضالية، لا تقدّم على صينية من فضة، ولا على دبابة من فولاذ. والأخيرة تؤدي إلى جباية ضحايا من الآخرين، فيبدو الطرف الذي يناضل ويضحي هو الطرف المناهض لـ «الديمقراطية».

وهنالك طبعاً من يرد على هذا الكلام بحجة أمريكية مفادها أن التدخل الأجنبي، والأمريكي تحديداً، حيوي ولا يمكن تجنبه أو الاستغناء عنه في عملية إنشاء الديمقراطيات في «دول مستعصية على التحول» لا يمكن أن يسقط فيها النظام من دون تدخل أجنبي. وقد أنشئت مثل هذه بتدخل خارجي، أمريكي تحديداً، بعد «عملية بناء الأمة» (وقد باتت هذه العبارة رديفاً للسياسة الرسمية الأمريكية بعد الاحتلال) في اليابان وألمانيا وإيطاليا. ولكن هذا غير صحيح. فقد كانت اليابان وألمانيا وإيطاليا أمماً حديثة قبل الاحتلال، وفي مرحلة حداثة متطورة ووحدة وطنية أدت إلى بدايات نظام ديمقراطي. وقد ضربت هذه البدايات وأعيد إنتاجها. وكان هنالك إصلاح استمرّ عقوداً في حالة إمبراطورية «ميجي»[٢٢]، وتعثر في العشرينيّات من القرن العشرين في حالة اليابان، وفي ألمانيا كانت جمهورية فايمر، وإيطاليا عاشت تجربة ديمقراطية عقدين قبل مرحلة موسوليني. وعج تاريخ تلك البلاد الحديث بديمقراطيين واشتراكيين كقوى اجتماعية وأحزاب وأفراد أصحاب مشاريع ديمقراطية وتقاليد وقواعد اجتماعية في المنافي والمعتقلات. لم يخلق تدخل الولايات المتحدة وحكمها العسكري في تلك الدول نظاماً ديمقراطياً من لا شيء.

---

(٢٢) تعني تقريباً الحكم المستنير، مي: مستنير، جي: حكم.

كما إن تدخل الولايات المتحدة جاء منسجماً مع التجانس والوحدة الوطنية في هذه الدول وليس حليفاً لتقسيمها ومعادياً لثوابتها القومية(٢٣).

ولأخذ فكرة عن تدرج التطور في اليابان وآلياته الداخلية إضافة إلى التفاعل مع الخارج، نعود لتصوير وتوضيح الحالة إلى فترة ما بعد انهيار نظام «توكوجاوا» الذي دام من عام ١٦٠٣ ـ ١٨٦٧، إذ حققت اليابان تحت حكم سلالة «ميجي» الإمبراطورية عملية بناء الأمة الحديثة، وتم لهذا الغرض استثمار مؤسسة الإمبراطور كرمز قومي. وأزالت حكومة «ميجي» امتيازات فرسان «الساموراي» وحقهم الحصري في حمل السلاح وتلقي مخصصات بالوراثة، وحتّى عام ١٩٠٠ أصبح لدى اليابان دستور حديث يحدد حقوق وواجبات المواطن ونظام برلماني ونظام قضائي وتعليم رسمي وجيش وطني وملكية خاصة للأرض ونظام ضريبي. لم يكن لأي من هذه المؤسسات وجود في اليابان حتّى العام ١٨٦٨(٢٤). هذا ما يفهم عادة تحت عنوان عملية «بناء الأمة». وفي حالة اليابان تمت عملية بناء الأمة والمواطنة بالتوازي، بشكل يكاد يكون كلاسيكياً كأنها وسيلة إيضاح في تصوير إنتاجهما كوجهين للصيرورة التاريخية نفسها. وقد انسجمت جهود الاحتلال الأمريكي في اليابان وألمانيا مع هذه الصيرورة التاريخية، أما في تدخلاتها العربية فهي تقف في تضاد معها حتّى حيث وجدت سابقاً.

والحقيقة أن نجاح التجربة اليابانية في عصر ميجي خلافاً لزميلتها المصرية من عهد محمّد علي يعود أيضاً إلى بعدها عن الغرب، أي انزواء اليابان، وكأنها تمت من وراء ظهر الأوروبيين تاريخياً، وإلا لما كتب لها النجاح. في حين أن تجربة محمّد علي كانت على ضفة بحيرة المتوسط التي تجمع مصر والعرب مع أوروبا في تشابه ونفور، مشاركة وصراعاً. ولكن من الإنصاف أن نضيف أن وضع ميجي المستند إلى عائلات عريقة وروابط مهنية ومهتمة إلى حدّ بعيد بجودة العمل وإتقانه كان يختلف جذرياً عن تجربة محمّد علي الدخيل على مصر والذي كان مهتماً أيضاً بتسجيل الأراضي باسمه

---

(٢٣) من المفيد التعامل مع نقد استخدام نماذج إيطاليا والنمسا وألمانيا واليابان عند هذا المؤلّف الذي نشر مقالته النقدية لوهم التصدير الكامل للديمقراطية في مجلة المحافظين في الولايات المتحدة. انظر: James Kurth, «Iraq: Losing the American Way,» *American Conservative* (15 March 2004).

(٢٤) Eiko Ikegami, «Citizenship and National Identity in Early Meiji Japan, 1868-1889: A Comparative Assessment,» *International Review of Social History*, vol. 40, no. 3 (1995), p. 185. الجيد في هذ المقال أن الباحثة تطرح مسألة بناء الأمة والمواطنة كمتوازيين. وكنا قد تطرقنا إلى ذلك مطولاً في الفصل عن القومية في: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢١٣ ـ ٢٦١.

والذي وجد حالة متخلفة جداً على مستوى الحرف والصناعات وتماسك بنية المجتمع التي كانت قد تدهورت حتّى مقارنة بمصر المملوكية. هذا على الأقل ما يظهره وصف البعثة الفرنسية النابليونية لأوضاع مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وأصلاً عندما تختار الدعاية الأمريكية الرسمية هذه الأمثلة فإنها تهمل حالات التدخل الأمريكي ضدّ نتائج انتخابات ديمقراطية وتشجيع الانقلاب عليها عسكرياً كما حصل في البرازيل عام ١٩٦١ والتشيلي عام ١٩٧٣ ونيكاراغوا عام ١٩٨٢ وأخيراً الانقلاب على الحكومة المنتخبة للسلطة الفلسطينية عام ٢٠٠٦. كما تهمل عشرات حالات التدخل العسكري بحجة نشر الديمقراطية في أمريكا اللاتينية وجنوب فيتنام والتي فشلت في إنشاء أو تطوير أية تجربة ديمقراطية تستحق الذكر. وحتّى المقالات البحثية المنشورة من داخل الكليات العسكرية الأمريكية تلفت النظر في أنّها تسمي سياسة التدخل العسكري في الأقطار الأجنبية «بناء الأمة» (Nation Building)، حتّى منذ أيام الحرب الأمريكية الإسبانية عام ١٨٩٨ واحتلال كوبا، وكأن الهدف كان إقامة نظام ديمقراطي في كوبا. منذ ذلك الحين يتمسك الجيش الأمريكي في التربية العسكرية بأنه قد يقع على عاتق الجيش مهمات «بناء الأمة». وقد تحولت هذه الأيديولوجيا العسكرية التعبوية في الولاية الأولى لبوش بعد ١١ أيلول/ سبتمبر إلى سياسة رسمية معلنة[٢٥]. وقد قاد القانوني نواح فيلدمان هذا التعبير إلى نهايته القصوى المتمثلة بالوصاية الاستعمارية، أو ما يسميه هو صراحة بالانتداب، معتبراً بوقاحة «شوتسباه» تميِّز ما نسميه نحن ال «كارل ـ شميتيون» الجدد أن القانون الدولي هنا هو في واقع الحال حكم القوة العارية التي تبرر الاحتلال بأنه حكم القوي الذي استطاع أن يخضع الآخر، ثمّ بات يحكمه لمصلحته[٢٦]. لدينا هنا محاولة واضحة لتجديد فقه الانتداب القانوني من أيام عصبة الأمم.

بعد هذا الاستعراض الطويل للتحدي الذي طرحه مؤيدو التدخل الأمريكي كشكل من أشكال تطبيق الديمقراطية أو إنشائها من دون ديمقراطيين لا بدّ من العودة إلى تأكيد النقطة التي بدأ بها هذه الكتاب: يجب التمييز من الناحية التاريخية ومن ناحية النظرية، وأيضاً من ناحية القيم الأخلاقية التي يجب أن تتوفر لدى وكلاء العملية الديمقراطية وبين إعادة إنتاج النظام الديمقراطي لنفسه. نقول ذلك

---

(٢٥) Jayne A. Carson (Colonel), «Nation-Building: The American Way,» Project Advisor Colonel James Helis (Usawc Strategy Research Project, United States Army, U. S. Army War College Carlisle Barracks, Pennsylvania 17013).

(٢٦) Feldman, *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building*, pp. 55-58,
انظر بشكل خاص اقتباساته لخطابات ادموند بيرك في تبرير حكم بريطانيا للهند.

على الرغم من إدراكنا أنه في أوساط نيوليبرالية متظاهرة بالبراغماتية والواقعية تكاد كلمة القيم تعتبر شتيمة. وهي بالتأكيد دليل على عدم واقعية الكاتب بنظرهم. هل حلفاء سياسة شنّ الحروب الأمريكية ودعاتها في المنطقة العربية هم ديمقراطيون، أم أن الديمقراطيين هم غالباً نقاد للسياسة الأمريكية؟ لن تسأل الولايات المتحدة الرسمية نفسها هذا السؤال. وربما سوف تسأله القوى الديمقراطية في الولايات المتحدة ذاتها.

ثانياً: الديمقراطية أجندة وطنية

لقد ارتبطت الليبرالية عربياً بمطلب الحريات المدنية من إقامة الجمعيات والأحزاب والصحف وحرية التعبير مع مطلب الاستقلال في تقاليد أسسها أبناء العائلات المتعلمين والمستقلين اقتصادياً في مصر وسوريا والعراق وفلسطين وتونس وغيرها. وقد ازدهرت وشكلت حالة مدينية متنورة ووطنية تجمع بين الشعور الوطني والعربي وبين القيم المتنورة والدستورية عند هاشم الأتاسي في سوريا وسعد زغلول في مصر وعلال الفاسي في المغرب ومع الوفد والكتلة الوطنية وحزب الاستقلال.

وقد تعثرت هذه النخبة عندما التبست علاقتها بالجماهير الشعبية الوافدة إلى المدينة والمطالبة بلعب دور سياسي في إطار الحريات التي مهدت لها تلك النخبة. فاتباع هذه النخبة خطاب الحقوقي للشعب ضدّ الاستعمار، وسع آفاق وتوقعات الشعب، وبخاصة الفئات الفلاحية المستكينة لواقعها الاجتماعي المتوارث، ضدّ هذه النخبة نفسها أيضاً. وتنشأ التناقضات أو التفاوتات على الأقل في مراحل مبكرة بنشوء مرجعيات وخطاب وأطر متفاوتة حتّى في بداية العهد الفيصلي بين نخب العهد الفيصلي في سوريا والنادي العربي في دمشق وبين لجان الدفاع الوطني واللجان الشعبية مثلاً(٢٧)، وبين الوفد والدستوريين الليبراليين في مصر مثلاً.

وقد قامت فئات وسطى مدينية ساهمت في حمل الانتقال من الليبرالية إلى هيمنة القيم الديمقراطية المعبر عنها بمشاركة جماهيرية واسعة وأحزاب تنادي بحكم الشعب والتي حركت الجماهير لأسباب الاستقلال نفسها في مرحلة الكفاح الوطني ضد

---

(٢٧) يخصص جيمس جالفين كتاباً كاملاً للموضوع يفند فيه المفهوم الموحّد للقومية والوطنية في سوريا حتى في المراحل المبكرة ويؤكّد وجود قواعد شعبية وممارسات ديمقراطية من انتخاب لجان وعرائض في المراحل الأولى للتشكل القومي والوطني ضد الاستعمار. انظر: James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of the Empire* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

الاستعمار، أو بعد الاستقلال للتضامن مع الثورة الجزائرية وضد المحاور العسكرية كما في حالة حلف بغداد أو للتضامن مع مصر ضدّ العدوان الثلاثي، والأحزاب الجماهيرية في الأردن والعراق أو الهزائم مثل النكبة التي تلتها الوثبة في العراق وانقلاب ٢٢ تموز/يوليو ١٩٥٢ في مصر. وبغض النظر عن تعثر المسيرة الديمقراطية لا بدّ من الإقرار أن جوهر هذه الحركات كان مدفوعاً بحرية الشعب وسيادته وإشراك الجماهير في السياسة. وقد تتعرض هذه الحركات السياسية والأفكار إلى الكثير من النقد الصحيح ليس فقط بسبب المواقف التي حملتها بل أيضاً بسبب قصورها في تحليل الأمور. ولكن هذا هو تاريخها، وهذا هو سياق توسيع المشاركة الجماهيرية. وكل محاولة لعزل فكرة الديمقراطية عن المهام الوطنية والقومية وعن الاستقلال عن الحكم الأجنبي يودي بها ويحرفها عن مسار تطورها التاريخي الخاص والذي تعرض لانتكاسات وهزائم، ولكنه مسارها التاريخي وسياقها الإقليمي والثقافي والقومي إذا صحّ التعبير. والتشويهات الناجمة عن تعارض توقع الديمقراطية من خارج الأجندات الوطنية مع سياق التطور التاريخي لا تحصر ولا تحصى.

الأمر الثاني: (وما زلنا في إطار الفرق بين عملية تأسيس الديمقراطية وعملية إعادة إنتاجها لذاتها). لقد تمت عملية تأسيس الديمقراطية كما نعرفها الآن جاهزة في الغرب بالتدريج عبر ١٠٠ ـ ١٥٠ عاماً، وعلى موجات وفي بعض الحالات موجات دموية، ولكن عملية إعادة إنتاج الديمقراطية تتم مرة واحدة أمام أعين أبناء هذه القرن بعد هذه العملية التاريخية الطويلة. وإنه لكي يصار إلى تأسيس نظام ديمقراطي في أي بلد بعد أن انتهى تاريخ الديمقراطية السابق فتركته خلف ظهرها، خلفته وراءها، وبعد أن باتت تعيد إنتاج ذاتها وبخاصة في الغرب، وكنموذج عالمي معمم ومعولم، يجب أن يجري الاستعداد لمهام شاقة جداً.

لم يعد حتّى بوسع دول أخرى أن تبدأ من جديد من الصفر. ومن يؤسس لديمقراطية في بلدان أخرى في المرحلة التاريخية التي يعيش فيها لا يستطيع أن يتجاهل أن المرأة الآن صاحبة حقّ اقتراع في النظام الديمقراطي الليبرالي المعولم والذي يسهل تخيله، وأن حقّ الاقتراع معمم من دون علاقة بين المستوى الاقتصادي والثقافي للمواطن، وأن هذا النظام يضمن حقوق أساسية للمواطن باتت معروفة. ولا يستطيع أن يبدأ ديمقراطية كما بدأت بحقوق لـ ٢٠ في المئة من السكان فقط كأصحاب حقّ اقتراع، أو بدون حقّ تصويت للمرأة، ناهيك بالعمال، ولا يستطيع أن يبدأ العملية التاريخية كلها من جديد، أن يسمي ذلك ديمقراطية في عصرنا فهو سوف يصطدم حتماً مع حاجات عممت، ومخيلة سياسية لم تعد تقبل بذلك.

ولا يصحّ هذا بشأن الديمقراطية وحدها. والحقيقة أنه بدل أن نقول ديمقراطية من دون ديمقراطيين يصحّ أن نقول إن ما يجري هو تحديث من دون حداثة[٣٢]. ونقصد مرحلة الحداثة في الفكر والثقافة والروح وأنماط السلوك السائدة والمؤسسات التي تنتجها. فالتحديث يجري في الحالة العربية من كسر البنى العضوية إلى إقامة الدولة ونشر التعليم وأنماط الاستهلاك ومن خلال تذرير المجتمع ونزع آليات الحماية عنه وقيام دولة في الوقت ذاته لا تعرف التمييز الصارم الثقافي والقانوني بين الحيز الخاص والحيز العام، كلّ ذلك مع إنتاج واستيراد أدوات حداثية من دون قيمها ومن دون أدوات إنتاجها، واستيراد وإنتاج أدوات السيطرة السياسية من دون أدوات الحماية منها. ولهذا السبب بالذات هنالك حاجة إلى ديمقراطيين وحركة ديمقراطية وليس فقط إلى مشروع، بل أيضاً إلى برنامج عيني للحكم في كلّ بلد، يتضمن إجابات ديمقراطية عن القضايا التي تشغلها. إنّه يحتاج ليس فقط إلى ديمقراطيين، بل إلى ديمقراطيين مؤطرين كقوة تؤثر في الثقافة والسياسة.

وما دمنا في الدولة نقول إنّه مع انحلال الدولة العثمانية شكل الاستعمار كسراً للنظام العضوي القائم وتغريباً للسلطة عن المجتمع. وقد رأت النخب الحديثة التي نشأت في ظلّ الاستعمار بالدولة كنتاج للاستقلال، وكدولة قائمة بذاتها غاية طموحاتها. فهي أداة التحديث والتعليم وإصلاح المجتمع وهي الأداة في مواجهة التحدي أمام «تقدّم الغرب وتخلف العرب». ولذلك استخدمت نخب المرحلة الوطنية الحداثيّة والنهضوية الدولة بكثافة، وضخَّمتها إلى أن أصبحت غاية قائمة بذاتها، سلطة تبرر ذاتها. ولكن من ناحية أخرى لم يوجد حسبما أكد عبد الله العروي، وكثيرون مثله قبله وبعده، أساس أيديولوجي متين للدولة العربية يؤسس لشرعيتها بحيث يغنيها عن استخدام هذا القدر من آليات القسر والسيطرة والعنف، وذلك نتيجة لتطلع المثقفين إلى مصادر الشرعية التي بحوزتهم، أي إما إلى يوتوبيا إسلامية أو إلى وحدة عربية.

ونحن نتفق مع العروي وغيره على عدم وجود أساس متين لشرعية الدولة العربية القطرية. ولكن غياب الأساس المتين للشرعية هو في حالات عديدة ليس مجرد مسؤولية مثقفين يؤجلون المهام الديمقراطية إلى ما بعد مهام الوحدة القومية في حال القوميين، أو لا يؤمنون بها أصلاً في حالة الإسلاميين. فهو يتعدى ذلك إلى أزمات اجتماعية وسياسية عميقة ناجمة عن تقسيم حقيقي وتشظٍ حقيقي لصاحب السيادة

---

(٣٢) Serge Latouche, *The Modernization of the World: The Significance, Scope, and Limits of the Drive towards Global Uniformity*, translated by Rosemary Morris (Cambridge, MA: Polity Press, 1996).

وتعريفه وتحديده، بما في ذلك تعريفه وتحديده لذاته. وقد تحول هذا الموضوع، أي موضوع الدولة ذات السيادة، إلى موضوع صراع اجتماعي وأيديولوجي يحلّ محل التنافس الفكري والسياسي حول طبيعة نظام الدولة. وقع هذا التشظي ولم يتم تجاوز آثاره السياسية والاقتصادية. وهنا تكمن أهم مميزات المسألة العربية وعلاقتها بالاستثنائية العربية بشأن الديمقراطية موضوع هذا الكتاب.

من ناحية أخرى يجب التصدي طبعاً للموقف الذي يدعي أن أصل المشكلة يعود إلى التحديث ذاته. يدعي هذا الموقف **أولاً**، أن الدولة الحديثة كانت أكثر ميلاً لتفكيك المجتمع العضوي وروابطه بهدف التحديث، فجعلت المجتمع بذلك أقل حماية من الاستبداد مما كان عليه في ظلّ الأنظمة التقليدية أو الملكية وغيرها. والحقيقة أن هذا هو الداعي لتطوير مشروع ديمقراطي من خلال التحديث، وليس سبباً للتنازل عن التحديث. وهذا يعيدنا إلى نقاشات القرن التاسع عشر في أوروبا، كما إن رأس المال الحديث فكك ودمر الزراعة البدائية التقليدية وأنشأ طبقة عمال جائعة وفقيرة في المدن، ولم يكن الحلّ بالعودة إلى الماضي الذي لا يمكن ترميمه بل بتطوير الحداثة ذاتها لتشمل حقوق العمال، إذ لا يمكن التنازل عن حاجات خلقتها الحداثة، بل يجري التطور مدفوعاً بضرورة تلبيتها. **وثانياً**، أن ذلك قد تجلى برأيهم في أن النخب العلمانية كانت مغتربة ومقتلعة الجذور، أي ليس لها جذور شعبية، وتمارس بالتالي هذا القدر من القمع لغياب شرعيتها. ولذلك يدعي البعض أن مشكلة الاستبداد الحداثي تكمن في العلمانية. وهذا غير صحيح. فالحركات الوطنية غير الدينية مثل الوفد والناصرية والبعث وغيرها كانت قادرة على التوسع وضرب جذور شعبية أكثر بكثير من بعض الحركات الدينية في حينه، ومن حركات الإصلاح الديني مثلاً، وقد تمكنت من ناحية أخرى من مواجهة الحركات الدينية والصمود أمامها. وهي لم تكن علمانية بالمعنى الأيديولوجي السافر وأكدت على الإسلام والتراث الإسلامي وحاولت أن تجد فيه مستنداً لها.

لا شكّ أن هنالك استبداداً مارسته وتمارسه قوى علمانية التوجهات، تماماً كما إن هنالك استبداداً تمارسه قوى دينية. ولكن المشكلة ليست العلمانية أو التدين لدى أصحاب هذه التوجهات. ومصدر الاستبداد الحداثي هو ليس العلمانية[٣٣]، بل التحديث من دون حداثة، وضرب البنى العضوية من دون مؤسسات ديمقراطية،

---

(٣٣) انظر تعقيب أحمد نجيب الشابي على بحث رفيق عبد السلام بوشلاكة، «الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً،» ورقة قدمت إلى: اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، وقد نشر في: **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٠٨ - ١٢٣ و١٢١ - ١٢٢.

وانتزاع الفرد من بيئته التقليدية من دون تحويله إلى مواطن. فثمة علمانية في الغرب الديمقراطي هي ليست شرطاً للاستبداد، بل تكاد تعتبر شرطاً للديمقراطية. المشكلة هي في التنافر الثقافي والتمزق القائمين نتيجة لعدم حلّ قضية هوية الدولة والنظام، ونتيجة للتحديث بلا حداثة. وعلى كلّ حال فإن الحركات الإسلامية مهما اتهمت ولامت الحداثة وانهيار دول الخلافة الذي تحمّل المسؤولية عنه لكل عابر سبيل إلا للخلافة ذاتها التي انهارت، لن تتمكن هي ذاتها من تجاوز الحداثة ولاعلمانية الدولة حتّى عندما تستخدم الدين كأيديولوجيا. وعندما حكمت حيث تسنى للحركات الأصولية أن تحكم في السودان وأفغانستان وإيران، فقد حكمت بأسلوب أقرب إلى الاستبداد الحداثي الموروث عن الدولة القومية وفي ظروف المجتمع الجماهيري منه إلى الملكية التقليدية. نضيف إلى ذلك أن القوى العلمانية التوجهات عندما تمارس استبداداً في الحكم في العالم العربي، فإنها تكون أقرب إلى الدولة السلطانية وموروثاتها في ممارسة الحكم منها إلى الشمولية الحديثة كالأنظمة الشيوعية والنازية. فعلى الرغم من الفوارق الكبيرة طبعاً يمارس العلمانيون والمتدينون في الفضاء الحضاري التاريخي نفسه والموروث نفسه عندما يستبدون.

هذا عن نقد الحداثة في إطار الدولة والأيديولوجيا السياسية، أما حالة الارتداد عن الحداثة إلى مؤسسات المجتمع التقليدية خارج الدولة فلا تنتج أنظمة حكم كما رأينا، بل مراحل انتقالية نحو تفسخ الدولة والتحول إلى جماعات عضوية محزبة. وهنالك فرق بين الطائفية والعشائرية كحالة انفصالية تفتت نظام الدولة وتدخل في إطار الصراعات والتوازنات الإقليمية والدولية، وبين العشائر والطوائف المتوازنة ضمن إطار نظام استبداد شرقي. هذا التوازن الوشائجي القبلي الطائفي ضدّ الاستبداد هو ليس ما يعاد إنتاجه حالياً. فالارتداد عن الحداثة إلى الجماعات العضوية كظاهرة تعني حالياً تفسخ إطار الدولة، وكل ذلك في إطار تفاعل دول كبرى في المنطقة تعد وتسلح وتنظم وتسيّس.

لا بدّ من إعادة النظر بفكرة أن الديمقراطية عربياً قد تنشأ من دون ديمقراطيين[(٣٤)]. وقد انقضت عقود على طرح هذه الأفكار حول الديمقراطية من دون

---

(٣٤) مع أن ثناء عبد الله تركز في الجزء الأول من كتابها على ما يمكن بشكل عام أن نسميه الثقافة ورغم أنها لا تخرج من إطار التشخيص وتجميع المعلومات بناء على مفاهيم سابقة والميل إلى الوصف والمعادلات الجاهزة العامة الوعظية من نوع «ضرورة تفعيل المجتمع المدني» حتى في الجزء الثاني من كتابها، إلا أنها تحاول على الأقل الخروج من أسر الديمقراطية كحاجة بنيوية إلى ضرورة طرح برنامج ديمقراطي مفصل ونظرية في الدولة لكي تتبناها القوى الديمقراطية. وبذلك اعتبر كتابها تقدّماً في هذا الاتجاه. انظر بشكل خاص: عبد الله، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**، ص ٢١٨ ـ ٢٥٤.

ديمقراطيين. ولم ينشأ نظام كهذا في أي بلد عربي، بما في ذلك البلدان التي خاضت تجربة الإصلاح. وفي هذه الأثناء شهدنا عملية ابتعاد المثقفين الديمقراطيين عن الفعل السياسي، والحزبي تحديداً، بهذه الحجة وبغيرها.

وفي المقابل طبعاً، ليس الإصلاح الديمقراطي ثورة عنيفة. ولن تتخلى الأنظمة الحاكمة، وبخاصة إذا كان في ملفها الكثير من الجرائم وشعبها يعج بطالبي الثأر والانتقام، عن السلطة لأن أفرادها يعرفون في هذه الحالة أي مصير ينتظرهم، خصوصاً في حالة خصوم غير ديمقراطيين ينتظرون أن يختار الحكم الديمقراطية كسيناريو ثانٍ، كما تطرح إحدى تنوعات نظرية الديمقراطية بلا ديمقراطيين، فتكون الفرصة سانحة للإعدامات بعد محاكمات في أفضل الحالات. فقط الديمقراطيون قادرون على طرح الصلح والحلول الوسط في هذه الحالة والتخلي عن الثأر لغرض أسمى ألا وهو وقف سفك الدماء. لذلك فقط كان بالإمكان البدء بتفكيك نظام الفصل العنصري، الـ «أبارتهايد»، وأنظمة في أوروبا الشرقية، والحالة التشيكية هي بالطبع المثل الأفضل على ذلك.

وكما لا يصحّ برأي الكاتب أن يتم الإصلاح ويتطور إلى تحول ديمقراطي من دون قوى ديمقراطية تطرح برامج سياسية، كذلك لم تعد هذه القوى نفسها قادرة على أن تتجاهل النقد الذي تطور في الغرب عن الديمقراطية، ونقصد النقد الديمقراطي منه وليس القادم من أصول شمولية. فهذا النقد هو أفضل تحصين ضدّ النزعة التبشيرية أو العلاجية في التعامل مع الديمقراطية كأنه وصفة طبّية للأمراض والآفات كافة، وكأن غيابها هو مصدر كلّ العلل والشرور، وكأن المطالبة بها تغني عن برنامج في العدالة الاجتماعية، وبرنامج لسياسة اقتصادية، وبرنامج لمكافحة الفساد وظواهر عدم التسييس وتعميم الجهل والمعلومات الخاطئة ومخاطبة الغرائز الفئوية وغيرها في الانتخابات. ومثال على ذلك تلك الفجوة الكبيرة بين غالبية الآراء وغالبية الأصوات في الكثير من الأنظمة الديمقراطية، وأرجحية أن يتم الاستبداد في العملية الانتخابية نفسها والناجمة عن شراء الأصوات والذمم وتحول الأحزاب إلى روابط مصالح واحتكار وسائل الإعلام وانخفاض نسبة التصويت، و«فراغ الفضاءات المدنية من المعنى»، وتراجع الثقافة المدنية المشتركة على حدود الاختلاف الثقافي والأيديولوجي[(٣٥)]،

---

(٣٥) Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995), p. 5.

مصطلح «تفريغ البنى المدنية من المعنى» يأتي من هذا الكاتب، وهو يعني بحث الناس عن المعنى في المجتمع الاستهلاكي أو الجماهيري خارج هذه البنى التي تحولت إلى إجرائية أو ارتبطت بمصالح وفساد تطلع فئات إلى السلطة فاقدة المعاني الأصلية التي قامت من أجلها وفي سياق التوق إليها.

يطرحه المرشحون أو الأحزاب، والحوار العقلاني بشأنه وتملق الجهل والآراء المسبقة. وانتصار السطحية والسخافة والطرافة والاستعراضية على البرنامج السياسي الذي إذا أخذنا كلّ هذا الظواهر بالاعتبار يصبح عنوان «الديمقراطية هي الحلّ» شبيهاً في عقمه شعار «الإسلام هو الحلّ». وإذا لم تقم القوى الديمقراطية بذاتها بوضع الفكرة والممارسة الديمقراطية في الحكم موضع النقد، فإنها سوف تتنازل عن هذا النقد لصالح من يمارسه بحدة أكبر وهو القوى المعادية للديمقراطية في مجتمعاتنا(٣٦).

وكما إنه لم يعد بالإمكان تاريخياً أن يتطور الإصلاح إلى تحول ديمقراطي من دون مشروع وبرنامج سياسي ديمقراطي ليبرالي، لدى النخب والقيادات المعنية بالتحول على الأقل، كذلك لم يعد بالإمكان طرح هذا الأخير من دون نقد تقليعة «الديمقراطية هي الحلّ» التي لم يعد بالإمكان طرحها كأنها خاتمة الأحزان والمنقذ من الضلال.

---

(٣٦) هنالك كم هائل من الأدبيات المنشورة والهامة في نقد الديمقراطية التمثيلية وانتخاباتها والمشهدية والخطاب الإعلامي وغيرها. ولا بدّ لمن يكتشف الديمقراطية فجأة أن يطلع على بعض منها لئلا يقع في خطأ اعتبار الديمقراطية دواء كل العلل. وطبيعي أن المشاكل التي قد تنجم عن الديمقراطية الانتخابية أو ترافقها على الأقل في المجتمعات العربية ليس من طبيعة المشاكل نفسها التي بات معروفاً أن الديمقراطيات في الغرب لا تحلها، بل تشترك في تعرضها لها، وتولدها باستمرّار مثل: نمو اقتصادي وبطالة في الوقت ذاته، انهيار دولة الرفاه في كل مرة تحت ضغط ارتفاع معدل الأعمار والشيخوخة وطلبات التقاعد، انخفاض مستوى التعليم، توسع الهوة بين الغنى والفقر، تحويل العلاقات بين البشر إلى علاقات قانونية، بل قضائية، انظر: F.R. Ankersmit, *Political Representation, Cultural Memory in the Present* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p. 105.

لا نقصد بالطبع هذه القضايا، بل هنالك أخرى في حالة عدم انتشار الثقافات التقليدية أو غير الديمقراطية. انظر أيضاً الكتاب الهام: Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

الفصل الثاني

بؤس نظريات التحول الديمقراطي

لماذا تنجح الديمقراطية في كلّ مكان ولا تنجح في العالم العربي؟ لماذا تتعقد مهمة الانتقال نحو الديمقراطية في العالم العربي؟ يمكن الادعاء من دون مبالغة أن هذا النوع من الأسئلة رائج ليس فقط في الأوساط الشعبية بل أيضاً في أوساط المثقفين. ويفترض البحث عن إجابة فعلية أو إجابات محتملة أن الذي يسأل، يسأل فعلاً، لا سجالاً أو تذمراً. وفي الحقيقة نبدأ بالقول إنه لا معنى للسؤال **الأول** لأن الديمقراطية لم تنجح في كلّ مكان كما يدعى عادة على سبيل المبالغة، ولأنه لم تجر أصلاً محاولة ديمقراطية عربية لكي تنجح أو تفشل. فنجاح التجربة الديمقراطية يقاس بعد أن تقوم التجربة. أما بالنسبة للسؤال **الثاني**: لماذا لا يحصل تحول نحو الديمقراطية، فهذه ليست عملية تحول طبيعي، وهي لا تقيَّم بمعزل عن الفعل والممارسة. وقد يكتسب السؤال معنى إذا تجاوز التذمر أو حالة الشكوى الدائمة لدى أوساط المثقفين والطبقة الوسطى من تعذر الانتقال إلى الديمقراطية في الدول العربية. وهو إذا لازم حالة التذمر ولم يغادرها إلى الفعل فلا بدّ أن يكشف عن عقدة نقص أحياناً، وتزلف للعنصرية ضدّ العرب أحياناً أخرى. ولا يقود بالتأكيد إلى عمل ديمقراطي أو برنامج عمل.

على كلّ حال، الإشكالية المطروحة هي أيضاً موضوع سياسي قد يختلط في سياق الإجابة عليه التقييم النظري والعلمي بالمواقف السياسية. وعلى الرغم من أن هنالك حاجة إلى صرامة ودقة علميتين، إلا أن تواضع الباحث والأدوات العملية ووعيها لذاتها ولحدودها هنا واجب . . . فليست هنالك في مثل هذه الإشكاليات في العلوم الاجتماعية إجابة علمية محض أو حتّى نظرية من دون ممارسة ومن دون موقف سياسي.

يُستقطَب الوطن العربي بقواه السياسية ومجتمعاته أمام أعيننا إلى معسكرين: **أولاً**، معسكر مؤيد للتدخل الأمريكي في المنطقة العربية، مؤلّف من ديمقراطيين وغير ديمقراطيين. ومؤيدو التدخل هؤلاء يستخدمون خطاباً غربياً في مسألة الديمقراطية وينضمون إلى المتسائلين عن أسباب تأخرها أو غيابها بلغة تبدو عقلانية وبراغماتية، ولكنها لا تتمسك بمواقف مبدئية في ما يتعلق بالعدالة والإنصاف، لا

في الديمقراطية، ولا في غيرها، من القضية الفلسطينية وحتّى القضايا الاجتماعية في البلد المعني. وثانياً، قوى معارضة للتدخل الأمريكي مؤلّفة أيضاً من قوى ديمقراطية وغير ديمقراطية. وتبدو الأخيرة كأنها تحتكر المواقف الأخلاقية والمبدئية في السياسة وغالباً ما يطرح خطاباً سياسياً اجتماعياً يكاد يكون غيبياً.

ويتلخص الاستقطاب بأن القوى الديمقراطية في المعسكرين آخذة في الانحسار لنبقى في حالة ثنائية مطلقة بين أصوليين وقوميين من جهة، ونيوليبراليين من جهة أخرى. . . لدينا موقفان مستقطبان: موقف مبدئي متمسك بثوابت قومية ووطنية ودينية للعمل السياسي ولكنه إما غيبي أو ملتجئ إلى ثوابت فوق تاريخية لحماية الموقف ووقف التدهور، وموقف غير مبدئي قياساً بمبادئ العدالة والإنصاف في القضايا الوطنية والاجتماعية والسياسية، ولكنه يطرح نفسه بشكل عقلاني. هذه الثنائية المستقطبة تعقد معضلة الديمقراطية في المنطقة إذ تخضعها لصراع يكاد ينقسم إلى قوى خير وشر.

وعلى كلّ حال، حتّى لو أصبح هذا سؤالاً ذا معنى وليس مجرد تساؤل، فإنه بصيغته هذه لن يتحول إلى سؤال علمي. ونود بداية أن نلفت النظر إلى «غرابة» مألوفة. ويفترض أن تكون الغرابة بحكم تعريفها غير مألوفة. ولكنها في موضوع بحثنا لا تلاحظ لكثرة التكرار إلى درجة توهم البعض أنها أمر طبيعي. والمقصود هو خروج العلوم الاجتماعية عن عُرفِها في حالة غياب النظام السياسي الديمقراطي عربياً كإشكالية مطروحة للبحث العلمي. فمألوفها كما أسلفنا **هو تفسير ظواهر قائمة** أو شرحها وشرح أسبابها وتاريخها. وفي الحالة العربية تخرج عن هذا السياق المفروغ منه إلى محاولة فهم أو **تفسير غياب ظاهرة** اجتماعية سياسية. وهذه الحالة، أي البحث عن أسباب غياب الديمقراطية في العالم العربي في الأبحاث الأكاديمية التي صُدِّرت إلى الرأي العام عبر المثقفين والصحافة كأنها نقاش حول سؤال علمي هي حالة أيديولوجية، والسؤال المطروح، ليسا نتاج جهد علمي مفهوم.

وإضافة إلى ذاتها تتضمن هذه الغرابة بنظر أي علم من العلوم الاجتماعية ميولاً ذاتية وأيديولوجية قابعة في نفوس الباحثين في موضوع «غياب الديمقراطية» في العالم العربي، ومعظمهم من الغرب. فهؤلاء يعتقدون في قرارة أنفسهم، وبخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وعبر حكم قيمة واضح، أن الديمقراطية انتصرت لأنها تستحق أن تنتصر. وهذا حكم قيمة، أي موقف. وبالتالي وبعد حسمه، يطرح التساؤل كأنه لازم مترتب عليه: لماذا إذا تغيب الديمقراطية حيث تغيب؟ ولأنه يفترض أن وجودها هو القانون، وهو القاعدة، ولأنه يفترض ضمناً كما يبدو أن الديمقراطية هي الحالة الطبيعية فإن غيابها يبدو حيث لا توجد محيّراً. ويجب أن يشرح

هذا الغياب ذاته، أو أن يتم تشخيصه كأنه نقص، أو مرض. لقد تمّ أيديولوجياً افتراض وتركيب ما هو «طبيعي»، ثمّ أصبح غياب «الطبيعي» غير طبيعي، أي عاهةً أو تعبيراً عن تشويه ما[(١)]. والحقيقة أن هذه كلها تصحّ كأحكام قيمية حول أفضلية الديمقراطية كنظام سياسي. ولا بدّ أن يتلو هذا الموقف الديمقراطي أسئلة يطرحها من يريد أيضاً أن يناضل من أجل تحقيق الديمقراطية أو أن ينظِّر لها. ونقصد أسئلة علمية ترافق مشروعاً أيديولوجياً سياسياً هو الدافع لطرحها، مثلاً حول الظرف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقوى السياسية المعنية وصاحبة المصلحة بالديمقراطية، والسبل السياسية إليها والتحالفات الواجبة، وهل هنالك قوى داخل النظام لديها مصلحة بالتغيير، وهل مصلحتها حقيقية، وإلى أي مدى يمكن الرهان عليها؟ كما يفترض أن تطرح أسئلة حول قدرة النظام على القمع ومواجهة التغيير في حالة معارضته للتغيير، وأسئلة عديدة أخرى.

ونحن نرى أن عمل الباحثين في الشأن الديمقراطي هو فهم وتفسير بنية المجتمعات وثقافاتها التي تنسجم في هذه البنية الاجتماعية وتتوتر معها في آن، وشرح وظيفة البنى الاجتماعية المختلفة، وربما حتّى المجازفة المحسوبة في وضع فرضيات حول الطاقة الكامنة فيها وإمكانيات التطور الديمقراطي. ووظيفة الديمقراطيين، مثقفين وباحثين، وغير مثقفين وغير باحثين، هي طرح برنامج سياسي ديمقراطي وليس محاولة فهم أسباب غياب النظام الديمقراطي، كأنه حلول وغياب، أو فهم أسباب تعذر الانتقال إلى الديمقراطية كأن هذا الانتقال هو عملية طبيعية يشكل غيابها نوعاً من الشذوذ. وهو إضافة إلى كلّ ذلك نقاش يفترض عادة مثالية النظام الديمقراطي وكأنه حلّ لكل المشاكل وفي الظروف كافة، وغالباً ما لا يلاحظ التناقض بين كونها الأمر «الطبيعي» وكونها الحلّ «المثالي». وغالباً ما قادت هذه الـ «غيبيات» إلى النكوص والتراجع والانكفاء نتيجة للإحباط من الاستنتاجات التي قادت إليها أو افترضت في أساسها، أو أدت إلى دعم النظام القائم ضدّ قوى معارضة أخطر من النظام القائم، برأي المتراجعين عن الديمقراطية، أو إلى طلب التدخل الأجنبي لفرض الديمقراطية.

ليست المهمات المذكورة أعلاه بمجملها مهمات نظرية. ويصعب أن نجد لها وصفة سحرية نظرية تهتدي بها. ولكنها مهمات عملية تهتدي بتحليل علمي وبطرح

---

(١) حول هذا الموضوع، انظر: Lisa Anderson, «Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach,» in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1995 -1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*, pp. 77-92.

أسئلة علمية نظرية وتطبيقية الطابع حول المجتمعات والقوى السياسية التي تشكل حلبة الفعل السياسي والتغيير.

وقد استنبطت نظريات للتحول الديمقراطي من تجارب أخرى في العالم، هي محاولات لتفسير تلك التجارب، وهي ذات معنى إذا لم تدع أنها وصفة للانتقال في أي مكان. وبرأينا فإن إشكالية التحول الديمقراطي هي إشكالية نظرية ذات معنى في حالتين:

١ ـ حالة دراسة تاريخ انتقالات تمت في الماضي وفي مراحل تاريخية سابقة ومختلفة، وفي أقطار وأقاليم مختلفة. وهنا تُجرى دراسة حالات منفردة أو دراسات مقارنة ويستنتج منها بعض السمات العامة التي على الرغم من استنتاجها استقراءً، إلا أنها تصلح لتفسير ما جرى بأثر رجعي، وربما الاستفادة منه مستقبلاً[٢]، ولكن من دون أن تتحول إلى نظرية عامة شاملة، لا في فهم متى يتم التحول الديمقراطي عموماً، ولا ما هي شروطه المطلوبة. فالنظرية هنا هي نموذج تفسير لما حصل. وربما تثبت نفسها باستنباط بعض التعميمات من تعميمات احتمالية تمّ التوصل إليها بالاستقراء، ثمّ فحصها بالتجربة وفي تفسير ما يحصل. أما بالنسبة لتفسير ما حصل، فهو يبدو تفسيراً منطقياً بموجب هذه النظرية لأنه حصل ووصل إلى غاية تبدو منشودة بأثر رجعي، ولأن النظرية استقرأت منه أصلاً فهي تفسره بشكل لا بدّ أن يبدو معقولاً.

ولكن ما يبدو بنظر المؤرخ نتيجة منطقية وحتمية بموجب نموذج نظري تفسيري بدا عند حصوله غير منسجم وغير واضح وغير حتمي ومليء بالمفارقات والمصادفات والشخصيات الانتهازية التي تبدو بطولية بأثر رجعي. ربما كان كلّ ما حصل في حينه أمراً غير متوقع، ولكن غالباً ما يستغرب الناس بعد حصوله لماذا لم يتوقعوا حصوله. وهو استغراب يعبر عن حكمة جاءت متأخرة وعن معرفة لاحقة غالباً. وهو بالتأكيد لم يكن متوقعاً في حينه لأن شروط حصوله التي تطرحها النظريات المتوفرة، والمقصود في هذه الحالة هو التحول الديمقراطي، هي شروط ما نسميه في العلوم الاجتماعية عادة «شروطاً ضرورية ولكنها غير كافية» لتولد

---

(٢) خذ مثالاً على ذلك تحليل بارنغتون مور (Barrington) المقارن للتحول الديمقراطي والتحول نحو الديكتاتورية واستخدام هذا التحليل الخلاق والمجدد في مرحلته كأنه نظرية تشرح متى يتم التحول الديمقراطي عموماً وذلك بالاعتماد عموماً على تحول الاقتصاد الزراعي إلى تجاري أم لا، ونوع الأرستقراطية وعلاقتها بالبرجوازية، وهو ليس كذلك. انظر: Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy; Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, MA: Beacon Press, [1966]).

الظاهرة. ولذلك لم يكن بالإمكان توقع ما جرى لمجرد توفر النظرية، أو جرى توقعه جزافاً.

في نظرية الحداثة مثلاً نجد تعميمات تصل حدّ البداهة، ولكنها لهذا السبب بالتحديد لا تساهم كثيراً في فهم أسس وقواعد التحول الديمقراطي. فهي، مثل بقية النظريات التي حوِّلت مؤخراً و«أعيد تأهيلها» لتفسر التحول الديمقراطي، بعد أن كانت تفسر الحداثة، وتعدد وتفصل وتحلل شروطاً ضرورية ولكن غير كافية. وبالتالي قد يقود توفرها أو لا يقود إلى التحول. وما دامت هذه الشروط ضرورية فإن غيابها يعني بالنسبة لهذه النظريات استحالة التحول الديمقراطي، أما إذا وجدت فهذا بحدّ ذاته لا يكفي لنشوء الظاهرة. وفي هذا الكتاب نحن نخفف الاستحالة فنقول عادة إن غياب هذه العوامل يؤدي إلى إعاقة التحول الديمقراطي، أي أن وجودها لا يقود حتماً إلى التحول الديمقراطي، ولكن غيابها يمنعه بلغتها، ويعيقه عادة بلغة هذا الكتاب. أما إذا جرى التحول الديمقراطي بالرغم من غياب ما تعتبره النظرية شرطاً ضرورياً، فهذا يعني طبعاً بلغة البحث التجريبي تفنيد النظرية أو دحضها (Falsification)، وهذا يعني رمي النظرية في سلة المهملات. ولكن هذا لا يحصل عادة، إذ غالباً ما يدّعى أن هذا التحول الذي أثبت خطأ النظرية هو تحول مؤقت، وأنه لم يتحقق بعد من نجاحه، وغيرها من الادعاءات التي تخطِّئ الواقع وتؤكد النظرية.

وقد استنتجت غالبية النظريات من تجارب سابقة، ويصلح هذا غالباً لتفسير التحول التدريجي الأصلي نحو الديمقراطية من أنظمة لا ـ ديمقراطية في بلدان الأصل الديمقراطية. ولكن لا يوجد تحول واحد في التاريخ يحاكي الأصل. أو قد تكون النظرية عبارة عن تعميمات من النوع الشامل إلى درجة أنها لا تفسر شيئاً غير ذاتها. خذ مثلاً تعميماً من نوع: «وفي الواقع كلّما دخلت أمة معينة في الحداثة كان حظها أوفر في دعم الديمقراطية»(٣). ماذا تفسر مثل هذه المقولة البديهية؟ والأهم ماذا تيسِّر للممارسة؟

وإذا أخذنا عامل النمو الاقتصادي مثلاً أو مستوى التعليم وانتشاره أو الطبقة

---

(٣) Symour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,» *American Political Science Review*, vol. 53, no. 1 (March 1959), pp. 69-105.

لتنظير أحدث من المدرسة نفسها، انظر: Richard Roll and John Talbott, «Political Freedom, Economic Liberty, and Prosperity,» *Journal of Democracy*, vol. 14, no. 3 (July 2003), pp. 75-89, and Robert Barro, *Determinants of Economic Growth; A Cross-Country Empirical Study*, Lionel Robbins Lectures (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

وكلها عناصر في نظرية الحداثة، فسوف نجد أنّها تفسر نشوء الديمقراطية بشكل احتمالي حتّى عند الحديث عن نشوء الديمقراطية في بلدان الأصل في الماضي. فكم بالحري في بلدان تعرفت على الديمقراطية كفكرة جاهزة ومؤثرة في تنظيم الحياة في دول لا تتوفر فيها عناصر نظرية الحداثة بشكلها الكلاسيكي؟ لا توجد نظرية من نظريات الحداثة تفسر توق المواطن الموريتاني إلى انتخاب الحكام ديمقراطياً، وقبول الأحزاب بقواعد اللعبة بعد أزمات وتجارب مريرة، وفرض هذه العوامل بواسطة الجيش. ومن نافل القول إن التعميمات التي اكتسبت من تجارب كلاسيكية سابقة لا يفسر الكثير في دول مختلفة عن موريتانيا إذ تفوقها حداثةً، ولكن القوة الاجتماعية أو السياسية الحاملة التغيير، أي المعارضة السياسية، هي بذاتها شديدة العداء للديمقراطية، أو الجيش موال تماماً للنظام ومعاد لأي تحول ديمقراطي. كما لا تفسر هذه التعميمات الكثير في دول النظام فيها قادر على مقاومة الإصلاح أو المطالب الشعبية بفعل دعم خارجي، مثلاً أو بفعل حداثة اقتصادية متحالفة سياسياً مع بنية قبلية أو طائفية تحميه.

ولذلك تُعدَّل النظريات بموجب التجربة. سيمور ليبسيت مثلاً، من أصحاب نظرية الحداثة، يدخل في كتاباته المتأخرة تعديلات على نظريته مستفيداً من تجربة التحول في إسبانيا وغيرها. فهو يؤكّد على عناصر أخرى غير الحداثة لتفسير الانتقال إلى الديمقراطية، مثل حدة القمع لدى النظام القائم ونوع ردّ الفعل المجتمعي عليها. وفي حالة التحول الديمقراطي في دول نامية كانت محكومة بالاستعمار يدخل ليبسيت متغيراً آخر هو نوع الاستعمار الذي كان سائداً للمساهمة في شرح صعوبة وسهولة التحول الديمقراطي. فهو على سبيل المثال يرجح إمكانية نشوء الديمقراطية في بلدان استعمرت من قبل بريطانيا على تلك التي كانت مستعمرات فرنسية. هذا تعديل على نظريات التحديث عند ليبسيت، أي أن أحد أهم أقطابها تركها منفتحة للتعديل بموجب التجربة.

ولكن حتّى محاولة التفسير والفهم بموجب التعديل الأخير تصطدم بحدوده. فهو يظهر تماماً معنى النظرية في حالة كهذه. قد تكون النظرية صحيحة، والأرجح أنّها صحيحة في حدود احتمالية ناجمة عن إحصاء بسيط للتجارب التي جربت سابقاً. ولكنها لا تساعد قوى ديمقراطية في دولة كانت مستعمرة فرنسية سابقة على توجيه عملها، فهي لا تستطيع أن تختار نوع استعمارها بأثر رجعي، ولا يساعدها كثيراً أن تعرف أن احتمالات النجاح فيها أضعف من دولة جارة كانت مستعمرة بريطانية. كما إن هذا لا يفسر سبب نجاح نموذج وستمنستر الديمقراطي

الإنكليزي ذاته في الهند أكثر مما في دول أفريقية كانت أيضاً مستعمرات إنكليزية. ليست هذه نظريات في التحول الديمقراطي، ولكنها تعميمات ونماذج في فهم تحولات وقعت.

والأمر الممتع أن نظرية الحداثة، خاصة بعض عناصرها مثل: النمو، والطبقة الوسطى، ودرجة الرفاه والتعليم باتت تفسر استقرار وعدم استقرار ديمقراطيات قائمة في الحاضر أكثر مما تفسر نشوء أخرى في حاضرنا هذا نفسه. ولذلك فإننا نعتبر تعديل نظرية التحديث في نظرية الانتقال للديمقراطية عند بريتسفورسكي والفارايز أقرب إلى التفسير بدقة أكبر. فعند هذين الباحثين يفسر غياب مركبات الحداثة سهولة العودة إلى النظام السلطوي غير الديمقراطي أو الارتداد عن الديمقراطية في الأزمات، أكثر مما يفسر حضورُها عمليةَ الانتقال إلى الديمقراطية(٤). وهي ملاحظات ربما تكون هامة للاستفادة منها لحماية التجربة الموريتانية مثلاً، إذ تؤكدها تجربة السودان بعد انقلاب سوار الذهب.

٢ ـ في حالة تحليل عملية تحول ديمقراطي جارية فعلاً، وتشخيص لمشكلاتها ومعيقاتها: والحقيقة أنّه لا يمكن توقع فشل أو نجاح، أو دراسة فشل أو نجاح عملية تحول ديمقراطي لم تبدأ أصلاً، إذ لا يوجد تفسير نظري للبداية، ولا وجود لنظرية اجتماعية تشرح سبب بداية الظاهرة.

ولذلك فإن النظرية الطموحة قد تشرح وتفسر ما حصل أو ما يحصل. لنأخذ مثلاً حالة بدأ فيها الانتقال على شكل إصلاح في نظام يقود إلى الديمقراطية، ثمّ تعذر أو تعرقل الانتقال بفعل معارضة قوى اجتماعية أو بفعل تعطيل قوى في الدولة له. ولنأخذ حالة أخرى وصلت فيها قوى ديمقراطية فعلاً إلى الحكم ولكنها لم تنجح في طرح نموذج ديمقراطي يلائم ظروف بلد مركب البنية الإثنية والطائفية والقومية، وفي ذلك البلد تتنظم حركات انفصالية تستغل فرصة الديمقراطية لتعزيز نزعة الانفصال وعدم الاستقرار، أو بدأ فيها التحول ولكن لا يتم تحقيق تقدّم في خلق إجماع بين النخب السياسية أو العسكرية على قبول قواعد اللعبة الديمقراطية مثلاً.

ويمكن طبعاً من دون عظيم خيال تصور إشكاليات أخرى تعقد الانتقال إلى الديمقراطية. ولكن بحث إشكالية التحول الديمقراطي لا تتم كعلم في الغيب

(٤) Adam Przeworski [et al.], «What Makes Democracies Endure?,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 1 (1996), pp. 39-55.

والغياب و«أسبابه»، وذلك من دون انتقال ومن دون بداية انتقال للديمقراطية ومن دون سياسة أو موقف سياسي محرك، وإنما فقط كبديل من العمل السياسي الديمقراطي، أو كنوع من التذمر.

وعموماً، لا يسعف هذا النوع من البحث العلمي السياسة عن النقص الذي فيها، ولا يعوِّض عن الحاجة إلى السياسة. وإذا جرت مثل هذه المحاولة فقد يؤدي ذلك إلى تضاعف الضرر، إذ قد تكون النتيجة إلحاق الأذى بالبحث العلمي وبالسياسة على حدّ سواء.

النظرية الوحيدة التي تختص فعلاً بالتحول الديمقراطي بشكل عيني لا تستحق برأينا أن تسمى نظرية إلا كنموذج في تفسير ما جرى. ونقصد «نظرية التحول الديمقراطي» وما تشعب عنها من دنكوارت روستو[٥] وحتّى شمتر وأودينل ووايتهيد[٦]. وهي، وإن اعتمدت على توصيف دقيق وتحليل لتجارب معاصرة في أمريكا اللاتينية وجنوب أوروبا، إلا أنّها تعتمد على توازن عدد غير محدود من العوامل السياسية. وقد وصل طموح التعامل مع هذا الكم غير المحدود من العوامل التي يتطلب أخذها بالاعتبار إلى نهايته المنطقية عندما احتاج إلى نظريات القرار العقلاني، والخيار العقلاني، ونظريات اللعبة (Game Theory) وغيرها. ولا بديل من ذلك إزاء الإصرار على أخذ كل العوامل المؤثرة في قرار الأفراد المفترض أنّه عقلاني وأن تصل النظرية إلى درجة احتمال مطلوبة لتستحق أن تسمى نظرية في فهم وتوقع قرارات الذوات السياسية الفاعلة، وبخاصة من أوساط النخب المشاركة. هنا لا تحسب فقط ردود فعلها المعارضة، بل ردود فعلها بعد أن حسبت ردود فعل الآخرين الممكنة على ردود فعل السلطة على المعارضة مثلاً، وتوقع المعارضة لما سوف تفعله السلطة في مرحلة أزمة الانتقال، وتوقع السلطة الحاكمة لتوقع المعارضة لرد فعلها هي. وهكذا.

يطرح روستو أربع مراحل لتوصيف وتحليل عملية الانتقال إلى الديمقراطية: المرحلة **الأولى** تخص تبلور هوية الناس السياسية المشتركة وإجماعهم عليها وقضية الوحدة الوطنية التي تدور اللعبة في داخلها وفي إطارها. والمرحلة **الثانية** هي مرحلة الصراع بين القوى ذات المصلحة بإقرار طبيعة النظام السياسي، وذلك من ناحية

---

(٥) Dankwart Rustow, «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model,» *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3 (April 1970), pp. 337-363.

(٦) Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy, Pt. 4: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986).

تمكينها من المشاركة فيه أو تغييره أو حتى التصدي له ومعارضته. والمرحلة **الثالثة** هي التي تبدأ فيها عملية المساومة والبحث عن تسويات وحلول وسط ومحاصصة في اللعبة السياسية وفي النظام، بغض النظر عن طبيعة القوى، ديمقراطية أكانت أم غير ديمقراطية. المهم هو الوصول إلى توازن يسمح بتعددية واتفاق على توزيع السلطة أو تداولها. والمرحلة **الرابعة** تتعلق بتحول هذه القواعد إلى هدف قائم بذاته، ونقصد تلك القواعد التي اتفق عليها في المرحلة الثالثة كأدوات لضمان مصلحة الأطراف بأكبر فائدة ممكنة لها في ظلّ الصراع وبأقل ضرر ممكن لها وللوحدة الوطنية. هنا تتحول قواعد اللعبة الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة سلمياً إلى قيم سائدة يُتوقَّع من كلّ من يريد المشاركة أن يحترمها.

كلّ شيء هنا يتعلق بقرار النخب السياسية أو غير السياسية ذات المصلحة. والشرط الموضوعي الوحيد المطلوب توفره هو الوحدة الوطنية، والإجماع على شرعية الإطار، أي الدولة التي تحت سقفها يدور الصراع وتعقد التسويات. وهي قاعدتها، وحلبتها المفترضة، والمسلم بها من قبل الجميع.

إذا كان الإشكال في الدولة تحديداً: ثباتها، استقرارها، شرعيتها، فلا شكّ أن مسألة التحول الديمقراطي هنا تصبح نافلة تماماً، لأنها يجب أن تفترض الإطار المجمع عليه، والمسلَّم به. . . ولذلك يقترب الصراع فيها من الحرب الأهلية لتحديد الإطار السياسي الذي تصحّ فيه العملية الديمقراطية، كما جرت الحرب الأهلية في يوغوسلافيا قبل الدمقرطة ذاتها.

لم يعش العالم العربي في عزلة عما يدور حوله، وليس صحيحاً أنّه لم يتأثر بالتغيرات العالمية بشأن الديمقراطية. وربما كانت شدّة التأثر من عوائق التطور. فقد وصلت إلى درجة الهزات التي مست حتّى بهوية وشرعية الإطار، ومنعت أي تطور طبيعي بالانتقال إلى الإصلاح، إذ تغلبت جدلية العلاقة مع الخارج على الجدلية والديناميكية الذاتية للتطور، ولم تتحول دائماً إلى تفاعل مثرٍ.

ولذلك نرى أن موجات الإصلاح الأساسية في الوطن العربي منذ الحقبة العثمانية، جاءت كرد فعل على التطورات الخارجية التي تجسدت داخلياً، كما في حالة اضطرار نظام لامتصاص النقمة بالإصلاح بعد هزيمته في صراع مع دولة أخرى عسكرياً، إذ تمّ الانتقال إلى الإصلاح ومن الإصلاح تراجعاً أو تقدّماً بفعل الجدلية نفسها. ولذلك أيضاً تتشابك هذه المسائل مع قضايا نظرية الدولة والدولة القطرية العربية وطبيعتها التي تتجلى في عدم اكتمال مؤسسة الدولة وبنيتها، وشرعيتها، وهويتها، وترتبط كلها بعدم اكتمال عملية بناء الأمة.

لا يجوز تجاهل نشوء وضع خطير بعد الحرب الأمريكية على العراق ٢٠٠٣ بدا فيه أن مسألة السلطة تطرح من جديد مسألة شرعية الكيان السياسي برمته والأسس التي قام عليها. فقد تبين في بعض الحالات أن السلطة هي موحد الدولة، وهي أساس وركيزة الدولة، هي حاضنة الدولة وليس العكس[(٧)]. حتّى بات الخوف من فوضى انهيار الكيان يساعد الأنظمة ضدّ التغيير الديمقراطي، نتيجة لخوف الجمهور من المجهول والفوضى.

يقول يوسف شويري في استعراضه المقتضب لتاريخ التحولات الديمقراطية العربية التي يصنفها إلى ثلاث مراحل منذ مرحلة التنظيمات العثمانية (شورى وليبرالية وديمقراطية)، أن دوافع التحول هي: «الهزيمة العسكرية وإخفاق الأداء الاقتصادي أو الانتصار السياسي على الرغم من الهزيمة العسكرية. ولذلك نرى أن الإصلاح السياسي أو التجديد الثقافي كانا أداتين من الأدوات التي استخدمت من أجل تدارك الهزيمة أو الإخفاق. وتقود هذه الملاحظة إلى استبعاد إضفاء قيمة تجريدية مطلقة على أي منهما، أي الإصلاح السياسي والتجديد الثقافي. كما ندرك بناء على ذلك أن استخدام التراث في هذا المجال لتبرير أي منهما تمّ وفق مفهوم نفعي أو ذرائعي، الأمر الذي يضعنا في خانة العديد من التجارب الأخرى في العالم الحديث والمعاصر... وفق هذا المنظار تزول مباشرة القدسية الفجة التي نضفيها على التراث باعتباره جوهراً خالداً ينساب في خلايا الأمة... ويستدعي بالتالي إدخال عنصر النسبية والإرادة البشرية في فهم التبدل الدائم والتحول المستمر للحياة الاجتماعية»[(٨)].

الحالة العراقية ليست إصلاحاً مدفوعاً بهزيمة عسكرية، بل انهيار للدولة وللوحدة الوطنية بفعل تقويض النظام وما يرتكز عليه مثل الجيش. والصراع الذي نشأ بين مؤيدي ومعارضي التحول بالاحتلال لم يكن بين ملتجئين إلى التراث كما في تجارب إصلاحية سابقة مرت بها الأقطار العربية بعد انهيار الدولة العثمانية... ما نشأ هو صراع يقارب الحرب الأهلية ويشوبه لجوء إلى عصبيات قبلية وطائفية وليس إلى التراث الديني للتبرير.

---

(٧) محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٩٠.

(٨) يوسف الشويري، «الشورى والليبرالية والديمقراطية في الوطن العربي: آليات الانتقال،» ورقة قدمت إلى اللقاء السنوي الثاني عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، وقد نشر في: **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٥.

وكما يُفترض في النظرية الديمقراطية التي تسعى لتأسيس الديمقراطية في الثقافة القائمة وفي الهويات القائمة، وليس إما ضدها أو كمترتبة عليها، كأن تنتقد نزعات «الأصالة ضدّ الحداثة»، والثقافة المحلية ضدّ الديمقراطية التي لا ترى عملية التحول والتثاقف التدريجي الجارية، كذلك يُفترض أن تنتقد نزعات الديمقراطية كتقليعة. والمقصود هو بالضبط ما يستخدم من مصطلحات لإثارة إعجاب الغرب. ولا يقال ذلك فقط لمعرفتنا بأمراض الديمقراطية الغربية وتأثيرات المال والمشهدية الإعلامية والخداع في السياسة، ولا لأن الديمقراطية الليبرالية الغربية ما زالت استثناء في عالمنا، بل لأن التقليعة من دون مقومات سياسية وفكرية واجتماعية تحول التعددية في الكثير من الدول في عالمنا العربي والإسلامي وفي العالم الثالث عموماً إلى تعميق الصراع القبلي والطائفي والعشائري والإثني. وهذا ما يلفت النظر فوراً عند الحديث عن التعددية في حالات مثل رواندا وبوروندي وليبيريا والسودان ولبنان وغيرها. ونقصد أنّه لا يمكن الحديث عن التعددية الديمقراطية، ولا عن تطبيقها بمعزل عن عملية بناء الأمة ووحدتها الوطنية. ولأن حكم أي دولة من هذه الدول بأكثرية ٥١ في المئة[٩] من دون الانتباه لعملية بناء الأمة ولوجود أو غياب علاقة مواطن ـ أمة ـ دولة، أو مواطن ـ مجتمع ـ دولة، فإن هذه سوف تكون أقصر الطرق للشقاق والصراع، وربما الحرب الأهلية. فالتطابق بين الأكثرية الطائفية أو الإثنية من جهة، والأكثرية السياسية من جهة أخرى، يفرز حركات انفصالية أو حروباً أهلية لإعادة ترتيب المحاصصة.

ومن ناحية أخرى، فإن إحدى أهم المشاكل والعقبات التي تعترض شقّ الطريق أمام الإصلاح الديمقراطي هو تمدد وتقلص المرجعيات والأطر المرجعيّة التي تتم العودة إليها لحسم الخلاف أو التنافس. فإذا كان بإمكان قوة سياسية تشكل أقلية في بلد معين أن تعتبر نفسها أكثرية في الأمة التي ينتمي إليها البلد، فهذه الأكثرية الثانية هي المرجعيّة الأكثر شرعية بموجب أيديولوجية هذه القوة، والعكس صحيح، أي قد تعتبر الأكثرية أقلية لا صلاحية ديمقراطية لها. وطالما لم تحدد المواطنة في البلد المعني إطاراً مرجعياً لحسم التعددية الديمقراطية في ذلك البلد، وطالما لم يتم التمييز بين أمة المواطنين والقومية على مستوى الهوية كعامل موحّد لغالبية المواطنين، وللأقطار العربية ككل، فلن يكون بالإمكان حسم مسألة الديمقراطية كمسألة قطرية، والقومية كعامل مساعد لا كعامل معيق للانتقال إليها.

(٩) Mohamed Elhachmi Hamdi, «The Limits of the Western Model,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (April 1996), p. 82.

ومن الصعب الاتفاق على طريق التحول الديمقراطي، أو حتّى الاهتداء إليه، طالما انقسمت النخب العربية المتنافسة ليس فقط إلى بقايا أرستقراطية محافظة مقابل قوى تحديثية، كما كانت عليه الحال في الماضي، بل إلى قوى احتجاج متنوعة لا تطرح برنامجاً أو مشروعاً للبلد بل تتقلب من الحزبية إلى تمثيل الطوائف والعشائر كأنها أحزاب بشكل يخلق فجوة كبيرة بين الأسماء والمسميات. والأدهى أن قلة من هذه القوى تقصد فعلاً تحمل نتائج الديمقراطية أو تقصدها فعلاً إذ تطرحها أثناء وجودها في المعارضة كمطلب سجالي ضدّ السلطة. ويدعي محمّد الجابري أنّه لا يجمعها شيء سوى «أنّها جميعاً لا تستطيع تحمل آليات ونتائج العملية الديمقراطية إلى نهايتها، لأن علاقتها بجسم المجتمع علاقة محدودة، متقطعة قطاعية في الغالب. من أجل ذلك يجب النظر إليها على أنّها إذ تطرح شعار الديمقراطية أو على الأقل لا تعترض عليه جهاراً، فهي تخشى الديمقراطية سراً لأنها تشعر بعجز ذاتي عن تحقيق مصالحها وتأكيد وجودها من خلال العملية الديمقراطية وآلياتها»[١٠].

ويصعب على المواطن الحكم على الصحيح والخطأ، والصالح والطالح، فتبدو القوى السياسية كافة متشابهة في كونها أطرافاً من دون مشاريع في صراع على السلطة، فتبدو التعددية عشوائية اعتباطية، أي مستبدة هي الأخرى. واستبداد التعددية غير عاقل وغير مستقر مقارنة باستبداد الفرد. وهذا سياق ينفر الناس من الأحزاب والسياسة التعددية وارتدادهم لصالح الزعيم الملهم أو المستبد العادل، أو هو سياق يوقفها من السياسة موقفاً لامبالياً ساخراً باعتبارها لعبة مصالح وصراعاً على كراسي.

وهذا العزوف عن السياسة التعددية وفسادها المعروف عندما تكون عديمة السلطة، أو عندما تتحول إلى تعددية طائفية تهدد بنشوب الحرب الأهلية كما في الحالات التي يراها المواطن العربي من حوله قد يتحول إلى توق لنظام قوي وحازم وعادل حتّى لو لم يكن ديمقراطياً. وتنشأ نوستالجيا لفترات تتحول على الرغم من نواقصها المعروفة إلى أسطورة وأمثولة في السياسة المحلية مقابل تعاسة الوضع القائم، مثل فترة جمال عبد الناصر وبومدين وبورقيبة وغيرهم من المؤسسين لجمهوريات ما بعد الاستعمار.

ولفكرة المستبد العادل تاريخ في الوجدان العربي منذ انتشار أسطورة عمر بن الخطاب الذي لقب بالفاروق والخليفة العادل... يمتد حتّى في حركة الإصلاح

---

(١٠) محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٨٥.

الإسلامي الذي يخلط بعض الباحثين بينه وبين النزعة الإصلاحية الديمقراطية والليبرالية. وفي الحقيقة فإن رموزها الثلاثة الأشهر عادوا النظام البرلماني والتعددية الحزبية جهاراً، ووقفوا مع نظام الخلافة وتطبيق الشريعة في نوع «أصيل» من الإسلام السياسي الإصلاحي. وأيد محمّد عبده بشكل واضح وعلني نمط حكم المستبد العادل[11]. ودافع الطهطاوي عن حكم محمّد علي، ودافع خير الدين التونسي عن التنظيمات، والشيخ محمّد عبده قال عن الخديوي إسماعيل إنّه لو وجد فيه مستبداً عادلاً لتعامل معه[12]. ونجد عندهم جميعاً بالطبع ما يقتبس للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية باعتبارها شورى العصر ولا تتناقض مع المصلحة والمنفعة والشريعة.

ومن الكتّاب المعاصرين من يدافعون عنهم ضدّ من يقتبسونهم لإثبات أنهم مالوا إلى حكم المستبد العادل بمفاهيم اليوم[13]، وكأن دعمهم هذا تهمة. وهؤلاء المدافعون لا يميزون بين المستبد الذي يحكم بعقله الراجح، ورؤية مصلحة المجموع والطاغية الذي تحكم أهواؤه لا عقله، والذي لا يعمل بموجب مفاهيم العدل. يشترك المستبد العادل مع الأخير في بنية النظام ولكنه يختلف عنه في استخدامه لهذه البنية. صحيح أنّه من منظور اليوم فإن الفرق بين الاستبداد والطغيان هو فرق بالدرجة وليس بالجوهر والبنية، ولكن عندما لا تكون المفاضلة لدى النهضوي بين الديمقراطية والاستبداد، بل بين حكم محمّد علي وحكم الوالي العثماني أو حكم

---

(11) يستخدم محمد عبده مصطلح «المستبد العادل» كمن ينهض بالبلدان العربية جهاراً وهو يعتبره استبداداً مقيداً أي ليس تعسفاً، وبالتالي ليس استبداداً. ويسبب استخدام المصطلح ارتباكاً لدى الباحثين الذين يستهجنون نسب مثل هذه الأفكار لعبده ويتحدثون عنه كأنه كان ليبرالياً ديمقراطياً بالتأكيد على أهمية معارضته للاستبداد بالعدل وللتعسف والتفرد بالشورى والرأي. يسلم الجابري في الكتاب الذي اقتبسناه أعلاه بفكر عبده والأفغاني هذا. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩. ويعترض على هذا الرأي عبد الإله بلقزيز وأحمد شكر الصبيحي، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢) ص ٤٦ ـ ٤٩، وأحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٥٨. ونحن نقبل بالموقف القائل إن المصلحين لم يبحثوا عن نظرية ونظام حكم إسلامي، ولا كانوا مع الاستبداد من ناحية أخرى، ولكنّ هذا لا يعني أنهم أيدوا تطبيق الديمقراطية الليبرالية في الأقطار العربية والإسلامية. ومن هذه الزاوية فلا شكّ أن موقف الكواكبي كان أكثر نضجاً.

(12) حيدر إبراهيم علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ورقة قدمت إلى: اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، وقد نشر في: **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٨٦.

(13) انظر مثلاً: عبد الله علي العليان، «الإسلام والاستبداد: مقاربة نقدية لمقولة «المستبد العادل»،» ورقة قدمت إلى: اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، وقد نشر في: المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٥٣.

المماليك، أو بين بسمارك وملك ميونيخ في عصره، عند ذلك ترى درجات الألوان بعيون المفكر المتنور أو النهضوي.

للتوق إلى المستبد العادل جذور تاريخية يجدها من يرغب من المتنورين في الحضارة العربية الإسلامية، وقد بات يعززها عقم وعبثية تعددية النخب غير الديمقراطية. ولا تناقض بين هجوم الأفغاني المستمر ضدّ الاستبداد ورأيه أن الأمة بحاجة إلى مستبد عادل. يقول الأفغاني «إن الأمة التي ليس في شؤونها حلّ ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تثبت على حال واحد ولا ينضبط لها سير»[14]. يقابل الأفغاني إذاً بين الاستبداد غير العادل، حكم الطاغية عملياً، وهو حكم أهواء شخص واحد من دون شورى ولا حلّ وعقد، ولا أثر لمصالح الأمة ورأيها وبخاصة في الصالح العام على قراره. ويقول أيضاً: «لن تحيا مصر، ولا الشرق بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً وعادلاً يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان». ويقول محمّد عبده: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل. يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»[15].

قد يوافقهم على رأيهم هذا بشأن فعالية المستبد العادل في فترات النهوض حتى ديمقراطيون أوروبيون. ولكن هل ادعى أحد أن الإصلاحيين المسلمين والإصلاحيين عموماً في أوروبا الأنظمة الملكية المطلقة كانوا ديمقراطيين ليبراليين بالمعنى المتعارف عليه اليوم؟ الجواب هو لا قاطعة. لا يفترض أن يحُوّلوا إلى ديمقراطيين بأثر رجعي لأن الديمقراطية تقليعة العصر. ولا غضاضة بالقول إنهم كانوا مع العدل ضدّ الظلم، ومع أخذ الشورى والاستئناس برأي «الخاصة» من أهل الحلّ والعقد والخبراء عموماً، وبرأي «العامة» من الناس بشأن مصالحهم وأخذها بالاعتبار من دون طرح مسألة الديمقراطية كمسألة متعلّقة بتداول السلطة.

إرادة الحاكم هي القانون في حالة الاستبداد العادل وغير العادل، وهذا تعريف صحيح عند الأفغاني كما ورد أعلاه[16]، ولكن مسألة التمييز بين أنواعه متعلّقة

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(١٦) عملياً يستند خلدون حسن النقيب إلى هذا التعريف عن الأفغاني عندما يقول: «فإذا كان الحاكم لا يلتزم بقانون، وإنما قوله وفعله هو بمثابة القانون، فهو حكم استبدادي». انظر: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية =

بكيفية صنع هذه الإرادة وكيف يتم اتخاذ القرار، وما هي الأهداف المرجوة. على هذا يناقش الإصلاحيون النهضويون، ولذلك يريدون أيضاً أن ينهضوا بالأمة لكي تأخذ مصالحها بعين الاعتبار، وليكون لها رأي بشأن مصالحها العامة ولكي لا تقبل بأهواء الحاكم قانوناً.

لم يستنتج كلّ المصلحين إذاً ما استنتجه الكواكبي من السؤال حول تخلف المسلمين وتقدّم الغرب، أن سبب الانحطاط والتخلف هو الاستبداد والإجابة عليه هي الديمقراطية التي سماها الشورى الدستورية: «فوجدت أفكار سراة القوم في مصر كما هي في سائر الشرق خائضة عباب البحث في المسألة الكبرى، أعني المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً، وفي المسلمين خصوصاً، إنما هم كسائر الباحثين، كلّ يذهب مذهباً في أسباب الانحطاط وما هو الدواء، وحيث أني قد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية وقد استقر فكري على ذلك»[17].

نقد الطغيان بحدّ ذاته، ناهيك بثقافة الندب والنوح والتذمر، لا ينجب ديمقراطية. والديمقراطية ليست عكس الطغيان، لا فلسفياً، ولا في التجربة التاريخية، ولا حتّى في أذهان الناس. وإذا كان نقد الطغيان، وعبثية تعددية القوى غير الديمقراطية في الدول العربية في عصرنا ينتج توقاً للمستبد العادل فإن لهذا التوق جذوراً عميقة حتّى في التطلعات للإصلاح في القرون الماضية. ولكن في عصرنا هذا يجب التحذير من فكرة العودة إلى الاستبداد العادل فقد مرت قرون منذ ذلك الحين وكانت كافية لاتضاح حدودها. وهذا سبب آخر لضرورة تنظيم القوى الديمقراطية، لكي تطرح برنامجاً ومشروعاً ديمقراطياً بديلاً للديمقراطية ولتعددية القوى غير الديمقراطية على حدّ سواء.

وكما لا يكفي القول بالديمقراطية كتقليعة، كذلك لا يكفي الرفض والنقد والاحتجاج على ما هو قائم لاستنباط نزعة ديمقراطية منه. ولا تفرز المعارضة ونقد الاستبداد الديمقراطية عفوياً.

= ١٩٩٦)، ص ٢١. وهذا تعريف صحيح يقترب من فكرة الاستبداد ما دام واضحاً أنه ليس نظام حكم، كما إنّ سيادة القانون ليست نظام حكم. بل إن الاستبداد ممكن في العديد من الأنظمة، تماماً كما يمكن في عصرنا وسم الأغلبية بالاستبداد. كما إنّ هذا التعريف ممكن إذا كان واضحاً، إذ هنالك قيمة للفرق بين استبداد يُبرَّر بالعقل وآخر بالدين وثالثاً بالكاريزما ورابع بضرورات النهضة والتحديث والمصلحة، ويحاكم بموجب دوره التاريخي في تحقيق أهدافه.

(١٧) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق محمد جمال طحان (دمشق: الأوائل، ٢٠٠٤)، ص ٤٢.

وإزاء هذه التعقيدات لا نرى إمكانية لتحول ديمقراطي من دون مشروع تحمله قوى سياسية تقف على أرضية المجتمع ذاته، ويتضمن عناصر نظرية لتصور القوى الديمقراطية والقيم التي تلتزم بها، وبرامج ممارسة سياسية تتفاعل مع ما هو قائم بهدف تغييره باتجاه معلن ومعلوم وملتزم به سلفاً.

وما زالت هنالك تقاليد فكرية عربية فاعلة ترفض فكرة الديمقراطية بمعناها الليبرالي الحديث بحجج مختلفة منها رفض الخطاب الديمقراطي والليبرالي والحقوقي بشكل عام أيضاً. ويعلل ذلك عادة بالخصوصية الثقافية ورفض السيطرة الغربية ورفض عولمة خطابها، وبحجج مثل:

١ ـ للمجتمعات الشرقية عموماً، والعربية الإسلامية بشكل خاص خصوصية الاعتماد على قيم الجماعة وليس القيم الفردية[١٨].

٢ ـ بحجة عدم جهوزية المجتمع المتخلف لتقبل قيم الديمقراطية.

٣ ـ بحجة أن لمهام التنمية والتطور الاقتصادي وغيره أولوية تسبق المهام الديمقراطية.

ويتعامل السجال الديمقراطي العربي مع هذه الادعاءات في ندوات ومؤتمرات وأوراق لا تحصى ولا تعد.

وتصويرياً نقول إنه في خضم تقديم الأوراق حول الخصوصية وغيرها لا يلبث أن يفاجأ المجتمعون بأخبار انقلاب عسكري في موريتانيا ينقل السلطة سلمياً لرئيس

---

(١٨) لا حدود لتجليات هذا المبدأ وهذه الحجة. ولكن من أطرفها استخدام العديد من دول العالم وبينها الدول العربية والصين مقولة الخصوصية الثقافية مقابل الديمقراطية وحقوق الإنسان وفرض ذلك على مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣. وقد ادعت الصين في هذا المؤتمر رسمياً أن حقوق الإنسان مقولة معتمدة على الثقافة الغربية وأنها تتجاهل خصوصية الثقافات المحلية التي يجب أن تمنح أولوية. فهي، أي الثقافة المحلية الصنمية مثلاً، تعطي قيمة أكبر للانسجام الجماعي واستعداداً أكبر للتضحية بالمصلحة الشخصية من أجل المجموع، وغير ذلك من الجواهر الثقافية الثابتة غير المتبدلة والتي غالباً ما تشكل سبباً لاتهام الباحثين الغربيين و«الحضارة الغربية» بالعنصرية إذا ادعوها. والجدير بالذكر أن محمود عزمي وشارل مالك كانوا اثنين من ثلاثة ممثلين عرب من المرحلة الليبرالية شاركوا في صياغة الميثاق العالمي لحقوق الإنسان من كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٤٨. وقد مثلوا الدول العربية الثلاث المستقلة في ذلك الحين مصر ولبنان والسعودية، وقد امتنع ممثل المملكة السعودية وحده عن التصويت معللاً ذلك برفض حقّ العمال في إقامة نقابات ورفض مقولة المساواة بين الرجل والمرأة، ورفض الحق بحرية العقيدة. ورأى بعض الباحثين علاقة بين الجملة التي ينصّ عليها الإعلان في مادته الأولى: «يولد الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق» ومقولة عمر بن الخطاب مخاطباً عمر بن العاص عن سوء معاملة السكان الأصليين في مصر التي ولي عليها: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وبرلمان منتخبين ديمقراطياً. فلا يجدون إلا التصفيق لهذه المبادرة التي تبدو فجأة وكأنها عمل بطولة. فكيف استفادت القوى الديمقراطية من كلّ نظريات التحول الديمقراطي؟ لا يغني كلّ التنظير المطلوب عن الفعل والتنظيم والموقف والتنظير المرتبط بالفعل. وأي تنظير لا يغني القوى الديمقراطية عن أمرين:

أولاً، ضرورة أن تضع هي إستراتيجتها للمساهمة في التحول الديمقراطي.

وثانياً ضرورة وضع برنامجها العلني لكيفية تعامل أي حكم ديمقراطي مقبل مع الوضع الاجتماعي السياسي القائم، وإرث النظام السابق.

الفصل الثالث

الديمقراطية والدولة الريعية

ونقصد بذلك التحدي المتعلق بالاقتصاد الوطني، ومسألة الدولة الريعية. إنها نزعة تاريخية عامة عند العرب وغير العرب، المسلمين وغير المسلمين أن الدولة الريعية التي تعتاش على عائدات من الخارج، إما من بيع مادة خام (دولة ريعية) أو خدمات استراتيجية، أو من ضرائب تجبى على تحويلات من الخارج من نوع عائدات قوى عاملة في الخارج، (دولة شبه ريعية)، وذلك من دون عمالة كبيرة موظفة في الاقتصاد المجلي في إنتاج هذه العائدات، هذه الدولة تنزع إلى إعاقة التحول الديمقراطي[١]. وهي بصياغة أخرى تعيق تطور مجتمع مدني، أي مجتمع يعيد إنتاج ذاته كمجتمع من الأفراد الأحرار القادرين على التعاقد خارج إطار الدولة، والقادر على إعادة إنتاج ذاته خارج الدولة وفي علاقة استقلال نسبي معها ويمولها من الضرائب[٢]. ولا يمكن أن ينتج

---

(١) Michael L. Ross, «Does Oil Hinder Democracy?,» *World Politics*, vol. 53, no. 3 (2001), pp. 325-361.

هذا المقال هو مثال متميز لنقد علاقة الدولة الريعية مع الديمقراطية، والمهم أنه يظهر إحصائياً أن أكثر الدول الريعية إعاقة للديمقراطية هي التي تعتمد على استخراج وتصدير مادة خام واحدة، ومن بينها أكثر الدول إعاقة هي في حالة كون هذه المادة الخام هي النفط. انظر: حازم الببلاوي، «الدولة الريعية في الوطن العربي،» و جياكومو لوشياني، «دول رصد التخصيصات مقابل دول الإنتاج: إطار نظري،» ورقتان قدمتا إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، وعبد الله جناحي، «العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٨ (شباط/ فبراير ٢٠٠٣)، ص ٥٢ ـ ٦٨.

(٢) انظر: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، وملاحظة الجابري: «ومن دون شكّ فإن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعم سائر النخب في العالم العربي، والذي يضفي الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية، يجد ما يؤسسه في نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة على الدولة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المدني ومؤسساته السياسية والثقافية. إن الاقتصاد في العالم العربي يهيمن فيه عنصران أو قطاعان لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات من هذا النوع: أولهما سيادة أسلوب الإنتاج الزراعي الطبيعي غير المصنع الذي يكرس هيمنة الطابع البدوي القروي في المجتمع، وهو الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه لخصائص المجتمع المدني. أما ثاني العنصرين فهو الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي الدولة، لا من عملية الإنتاج في داخل البلد، بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والاستغلال لهذا الموقع الاستراتيجي أو ذاك، والهبات والقروض و...»، انظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٩٦.

اقتصاد مقسم بين اقتصاد الريع والقبيلة والريف مجتمعاً مدنياً، بمعنى مجتمعاً ينتج اقتصاد الدولة ويدخل معها في علاقة جدلية، مجتمعاً تعاقدياً قوياً مؤلّفاً من أفراد مقابل دولة قوية.

نحن بالطبع لا نقصد التصدير والعائدات الناجمة عن تصدير المنتجات الزراعية أو الصناعية، فهذه طبعاً عائدات من الخارج، ولكنها عائدات ناجمة عن تصدير منتجات من الاقتصاد الوطني استثمر في إنتاجها جزء أساسي من العمل الاجتماعي في البلد المصدِّر. وهذا ليس مؤشراً على وجود الاقتصاد الريعي، بل على عكسه. فالمجتمع في هذه الحالة متورط في عملية إنتاج وإعادة إنتاج الثروة الاجتماعية، ولأن المجتمع متورط في عملية إنتاجها فهو مجتمع منتج تعتاش الدولة على إنتاجه، وهو أيضاً يدفع ضرائب، ولأنه يدفع ضرائب فلديه مطالب وتوقعات من الدولة، ومن الحيز العام بشكل عام. وهو يريد أيضاً أن تدرك الدولة أنها ملزمة تجاهه. في حين أنّه في حالة ميزانية الدولة الريعية يبدو الحاكم الذي تتشخصن الدولة فيه كأنه يصرف مالاً من جيبه على المجتمع، وتبدو عملية الصرف الاجتماعي كأنها «مكرمات»، أو عملية شراء ولاءات سياسية، ويبدو الحاكم من زاوية نظر التسبيح بحمده «كسّابا وهّاباً».

حالة الدولة الريعية هي حالة تنتج فيها حصة الأسد من دخل الدولة من عائدات خارجية، ولكنها عائدات خارجية لا يوظف فيها عمل اجتماعي جدي من نوع تصدير مادة خام قائمة في الطبيعة وبيعها من دون توظيف عمالة اجتماعية حقيقية، مثل حالة النفط ومعادن أخرى، أو من معونات أجنبية يحصلها الحاكم الكسّاب بشطارته أو بسياسته، أي مساعدات أجنبية ناجمة عن تحالفات سياسية استراتيجية وخدمات أمنية وغيرها. هنا تتخذ فنون السياسة والزعامة والتدبير معاني ودلالات جديدة.

على كلّ حال، هذا ليس تقسيماً بين أخيار وأشرار. نحن نتكلم عن واقع البنية الاقتصادية الاجتماعية وما تنتجه. الدولة الريعية تنتج «دولةً كبيرةً»، أي متضخمة النفقات والميزانيات، ومتضخمة اقتصادياً، واقتصاداً مجتمعياً صغيراً، وقدرات مالية لدى الدولة غير قائمة على جباية الضرائب. وبالعكس، دولة كهذه توزع امتيازات ومشاريع إعمار ومناقصات ووكالات على النخبة المرتبطة بها والموالية لها، سواء أكان هذا الولاء سياسياً أم عشائرياً أم كليهما. وتصل فتات من عملية التوزيع هذه إلى الطبقات الوسطى والمثقفين، فتفسد عملية قيام وتبلور فئة مثقفين وقطاع ثقافي نقدي مستقل، محولة القلة من المثقفين النقديين إلى أفرادٍ متمردين. وفي حالة النفط طبعاً هنالك تضخم عائدات يمكّن من شراء أعداد هائلة من المثقفين الذين كانوا مؤهلين للمساهمة في عملية بناء المجتمع المدني في العديد من الأقطار العربية، كمجتمع يعيد

إنتاج ذاته في حالة تفاعل مع الدولة. ولا شكّ أن الحقبة النفطية وتأثيراتها العربية خاصة بتزامن مع أزمة التيار القومي ذبعد حرب ١٩٦٧ وارتفاع أسعار النفط بعد حرب ١٩٧٣ هي من عوامل تعثر الإصلاح عربياً وتمكن دول من شراء ولاءات نخب ثقافية وفئات اجتماعية ذات طاقة نقدية. كما إنه أحد عوامل نشر وانتشار ثقافة دينية وأنماط تدين وهابيّة محافظة لم تعرفها المنطقة العربية بهذا الاتساع ترافقها عملية إنتاج ثقافي، استهلاكي المظهر محافظ المضمون. وقد زادت ازدواجية الانحلال والمحافظة في وسائل الإعلام نفسها الممولة من أنفس المصادر من القناعة أنهما وجهي العملة نفسها لإفساد الثقافة. ولأن المصدر الأساسي للريع النفطي هو دول الخليج، ولأن نمط الحكم الذي ساد فيها هو النمط القبلي المحافظ ولأنها أقل الدول العربية تطوراً من الناحية الاجتماعية، فإن احتواء المثقفين العرب وجزء كبير من النخبة السياسية والإعلامية تمّ لصالح ثقافة معادية للديمقراطية وموالية للغرب في الوقت ذاته. وقد طُرِحت تاريخياً كبديل غير ديمقراطي لنموذج الدول الراديكالية التي تبنت الأيديولوجيا القومية كأيديولوجيا رسمية.

ومن الممتع قراءة محاولات في تطبيق نظرية الريع والدولة الريعية على إعاقة نشوء الديمقراطية ليس في الحاضر فقط بل حتّى تاريخياً. إذ يفسر بعض الكتّاب نشوء الديمقراطية مبكراً في إنكلترا ودول أوروبا الشمالية الفقيرة التي اضطرت إلى الاعتماد على الضرائب، وبالتالي على المجتمع، في مرحلة مبكرة لتمويل نفقاتها قبل دول ريعية طورت سياسات توسعية استعمارية مبكرة مثل إسبانيا والبرتغال واعتمدت على الثروات وعلى ذهب المستعمرات في أمريكا الجنوبية وأفريقيا وذلك قبل أن تنشئ اقتصاداً حديثاً ووطنياً. فتحول الاستعمار والريع المبكر الذي أتى به إلى عائق أمام نشوء ديمقراطية[٣]. وهذا تحليل مفيد إذا قُبِل فقط من زاوية نظره المقارنة. ومن زاوية هذا التحليل فإن الثروة الخام التي تباع والريع المبكر هي من عوائق تطور النظام الرأسمالي الحديث، ومعه الديمقراطية، وذلك بموجب نظريات الحداثة على الأقل.

نظرية الدولة الريعية عند باحثين مثل ببلاوي ولوتسياني[٤] وآخرين من الحالات

(٣) Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 1998), p. 3.

(٤) انظر: Hazem Beblawi, «The Rentier State in the Arab World,» pp. 49-62, and Giacomo Luciani, «Allocation vs. Production State: A Theoretical Framework,» pp. 63-82, in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State*, Nation, State and Integration in the Arab World; v. 2 (London; New York: Croom Helm, 1987).

القليلة التي ساهمت فيها دراسات الشرق الأوسط، كدراسات إقليمية في إغناء نظريات العلوم السياسية عموماً بنظرية جديدة وزاوية نظر جديدة في رؤية وتقييم التحول الديمقراطي. فالدولة الريعية ليست حالة عربية فقط. وأكثر من ذلك إن تنوع الدول العربية متطرف، وهي تتمايز في ما بينها من حيث بنيتها الاقتصادية، فليست جميعها دولاً ريعية. ولذلك فإن هذه النظرية تساهم في فهم عملية التحول الديمقراطي وإعاقته في دول غير عربية.

هنالك دول عربية يشكل فيها الريع من الخارج من نوع تحويلات الأيدي العاملة المغتربة أو العمالة الخارجية، مصدر دخل عائلي واسعاً ومنتشراً. هذه ليست دول ريعية بالمعنى الأصلي الحقيقي للكلمة. ومع ذلك تكمن المشكلة حتّى هنا، في أن الدولة تميل إلى التناقض مع الأفراد، وإلى التنافس معهم لتملك الريع القادم من الخارج وتطور لذلك آليات غير ديمقراطية، وذلك بدل التركيز على تشييد اقتصاد ينتج فائض القيمة من العمل والعملية الإنتاجية ويدفع ضرائب ويمول الدولة منها.

وقد ساهم الاقتصاد الريعي الكبير في بعض الدول العربية، وبخاصة دول الخليج، في تحويل اقتصادات دول عربية نامية وواعدة إلى اقتصاد شبه ريعي. وذلك عبر المعونات والاستثمار في بعض الدول، وعبر العمالة. وقد ساهم الرابط القومي والديني واللغوي في توجيه العمالة إلى هذه الدول، وإيجاد سوق عمل للمتعلمين من المعلم الابتدائي والإمام والمؤذن وحتّى المثقف والصحافي في خدمتها، وهي مهام لا يستطيع الهندي أو الباكستاني أو السريلانكي القيام بها نتيجة للحاجة إلى اللغة. ولا يمكن التقليل من شأن اعتماد هذه الفئات على الدخل من الخليج ولو لبضع سنوات أو حتّى في عملية تبادل وغيرها وتأثيره الثقافي على هذه القطاعات. والعلاقة بين هذه الرابطة الثقافية الاقتصادية وبين ازدواجية حالة التشظي العربية واضحة للعيان. فالمسألة العربية غير المحسومة تعني انقسام الدول بهذا الشكل الذي يحول المناطق الغنية بالنفط إلى مجموعة دول تتطور في إطار السوق العالمي بمعزل عن المنطقة العربية، وهي تستضيف العرب في دولها كما يستضاف الأجانب في أفضل الحالات. ولكن تأثيرها الاقتصادي والثقافي على العرب دولاً وأفراداً وشعوباً أكبر بكثير منها على أية دول أخرى.

قدمت الدول النفطية العربية نموذجاً استُنبِطت منه نظرية أصبحت تطبق بدرجات متفاوتة للمساهمة في فهم إشكاليات ومعيقات التحول الديمقراطي في الكثير من دول العالم التي تعتاش على تصدير مادة خام واحدة والإعاقة التي تمثلها بنية اقتصادها أمام عملية التحول الديمقراطي. نحن نتحدث هنا عن إشكال وإعاقة ولا نتحدث عن استحالة، فهنالك عوامل أخرى، مثل عدد السكان وحجم الدولة

وتاريخ العمل السياسي فيها، وغيرها. لا يمكن مقارنة حالة السعودية مع العراق والجزائر. ولا يمكن مقارنة كليهما مع دول مثل دولة الإمارات وقطر وغيرها، وهنالك حالة ليبيا. هذه الدول متفاوتة جداً في درجات التطور، وتختلف حتّى في مفاهيم رئيسيّة مثل مفهوم الشعب، أو مفهوم الدولة(٥).

يحيِّد الاقتصاد الريعي البرجوازية الوطنية سياسياً، هذا أمر مفهوم. ولكن الأهم من ذلك أنّها تُحيَّد اقتصادياً من المجالات الرئيسيّة إلى مجال الخدمات والوكالات، وتربطها تماماً بمشاريع ومناقصات الدولة وسياساتها. وما ينتج هو برجوازية طفيلية غير مبدعة باحثة باستمرار عن علاقة مع مراكز قوى داخل الدولة تحميها وتمنحها امتيازات، هذا ناهيك بالفساد وتحول المكانة السياسية والسطوة أو القرب منها إلى عمولات أو وكالات أو فوز بمشاريع، أي إلى قوة اقتصادية. يفترض أن تبني البرجوازية الوطنية الاقتصاد وأن تؤسس لمفهوم المواطن الفرد. ويجب أن نذكر أن هذه التسمية، البرجوازية الوطنية، هي تسمية «عالم ثالثية». إذ لا يضاف نعت وطني للبرجوازية في الغرب لأنها تعتبر وطنية، وهذا أمر مفروغ منه. وطنية البرجوازية بمعنى بناء الاقتصاد الوطني أمر مفروغ منه في الغرب، والتسمية تبدو سخيفة. وأكثر من ذلك انتشرت في الفكر التنويري الأوروبي في القرن التاسع عشر عملية مطابقة، تساوي، أو تطابق بين «الطبقة الثالثة» (كما سميت في فرنسا القرن الثالث عشر في وجه طبقتي الارستقراطية والإكليروس) ومفهوم الأمة(٦). في العالم الثالث يجري تأكيدها كما يبدو بالتعبير «برجوازية وطنية»، لأن هنالك احتمال أن تكون برجوازية تابعة أو عميلة للاستعمار، بمعنى تبعيتها الاقتصادية والسياسية كرديف لعدم تمثلها مهمة بناء الاقتصاد الوطني كمهمتها التاريخية. الطبيعي أن تكون البرجوازية وطنية على الأقل في مرحلة تاريخية محددة، لأن لديها مصلحة في بناء الاقتصاد الوطني والمؤسسات الوطنية، ويفترض أن تكون هي المعنية بإقامة دولة وطنية.

تتميز الدولة الريعية بقطاع دولة واسع يشكل عبئاً على الاقتصاد وعلى الطبقات

---

(٥) يتحدث بعض الصحافيين والمحللين عن الديمقراطية في بلدان، متناسين أنه لكي تكون ديمقراطية يجب أن يتوفر مفهوم الشعب ومفهوم الدولة. وهو غير متوفر في بعض البلدان التي يشكل مواطنوها أقلية صغيرة من السكان العاملين ويعتاشون عموماً من الدولة الريعية، أما الدولة فتشبه إلى حدّ بعيد حالة جمع بين سلطة سياسية وشركة.

(٦) والكتاب الكلاسيكي حول الموضوع كتب عشية الثورة. أهم تعبير عن هذه النزعة الهامة بالنسبة إلى نشوء الديمقراطية كنظام، نجدها في كتاب عمانوئيل سيز الفرنسي عشية الثورة، انظر: Emmanuel Joseph Sieys, *What is the Third Estate, edited by D. D. Raphael and AL Macfie* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982).

الفقيرة. كما يتميز بمستوى منخفض من تحصيل ضريبة الدخل، في تلك الدول التي توجد فيها أصلاً ضريبة دخل. ولكن دافع الضرائب يمول الدولة. هذا هو أحد أسس وجود مجتمع مدني. يذكر الديمقراطيون في الغرب شعار المستوطنين البيض في بوسطن وفيلادلفيا ضدّ الإنكليز: «لا ضريبة من دون تمثيل حقيقي» (No taxation without representation)[٧]. ويستطيع القارئ أن يتخيل أن هذا الشعار لا ينتج في سياق دول الخليج أو ليبيا مثلاً، حيث المخيلة الثقافية السياسية العامة أن الدولة تدفع ضرائب للمجتمع كونها مالك الثروة الطبيعية وبائعها، وأن المواطن يتميز عن غير المواطن بأنه لا يدفع للدولة بل يتلقى منها، وأن المواطنة هي عبارة عن سهم وامتياز يؤمن حقّ مشاركة في الدخل الوطني الناجم عن بيع المادة الخام. وطبعاً تعتبر الدولة عقلانية متطورة إذا أحسنت استخدام الريع المتبقي لديها واستثماره، ليس في مشاريع استعراضية مغامرة، أو كشخصية تتميز بجنون العظمة.

ولا مجال لتعميم هذه الحالة المتطرفة على حالات أقل تطرفاً، مثل بعض الدول العربية التي يأتيها ريع العائدات من العمالة في الخارج والمساعدات الأجنبية، وبعضها يرد طبعاً من الدول العربية المنتجة للنفط، ولكن غالبيتها تردُ من دولٍ أخرى كما في حالة مصر. فعدد السكان في هذه الدول العربية أكبر بكثير، وهنالك فئات اجتماعية واسعة عاملة في قطاعات أخرى داخل البلد وليس خارجه. إعاقة الريع للتحول الديمقراطي هنا أقل طبعاً. ولكن حتّى في هذه الحالة يشوه الاقتصاد الريعي العلاقة بين الدولة والمجتمع ويعرقل نشوء العلاقة المطلوبة لهذا التحول. لا اعتراض طبعاً على المساعدات الخارجية كمبدأ. ويتعلق دورها بمسائل مثل حجمها ونسبته من ضمن الدخل الوطني، وحجمها من ضمن مصروفات الدولة، ومدى تعدي شروطها على مسألة السيادة، ومدى استعداد المجتمع لغض النظر عن قضايا سيادية مقابل المعونة المالية التي قد تصل في تأثيرها إلى قطاعات من النخبة

---

(٧) القوى الليبرالية الأولى ربطت المواطنة وحقوقها بدافع الضرائب، وفقط الجمع بين الديمقراطية والليبرالية وسع مفهوم دافع الضرائب بحيث لا يتوقف على طبقة ولا يمنح امتيازات بل يشرك في الحقوق. وبمعنى ما للحقوق ثمن، لأن الدولة تضمن الحقوق ولكي تفعل ذلك تلزمها ميزانية، وهذا يعني جباية الضرائب، وكلما توسع مفهوم الحقوق بمعناه الإيجابي وليس السلبي فقط المتعلق بالحرية من الواجبات والأعباء والقيود ازدادت الحاجة إلى الضرائب. أي أنّ هنالك ثمناً للحقوق. من هذه الناحية توسع الاشتراكية الديمقراطية مفهوم الحقوق في دولة الرفاه، وغني عن القول إنها تنطلق من تطوير مبدأ ديمقراطي متعلق بجباية الضرائب، وهذا يضعها من جديد في تناقض مع المفهوم الليبرالي المختزل للحقوق كحريات. لفت نظري كتاب أمريكي يؤسس لسياسة ضرائبية في الولايات المتحدة، وهي أمر غير شعبي هناك، وتحقق مقولة إن للحقوق ثمناً. والعنوان بحدّ ذاته يوضح الفرق بين الحقوق والأسهم كما أوردناها، انظر: Stephen Holmes and Cass R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes* (New York: W.W. Norton, 1999).

السياسية. العديد من الدول تحصل على مساعدات، لها وزنها وحجمها في إطار الاقتصاد القومي. ولا يمكن ولا يجوز إطلاق فرضية ضدّ المساعدات عموماً في هذه الفصل، ولكن الـ «اقتصاد» الطفيلي الذي يعيش على المعونات ويستهلكها يمكن أن يكون موضع تعميم.

والأمر متفاوت إلى حدّ بعيد، فهنالك برجوازيات وبيروقراطيات ذات إرادة سياسية متبلورة وطاقات تنظيمية لاستثمار المعونات في بناء اقتصاد وطني يهدف إلى الاستغناء عنها. وهذا يعني أن العوامل السياسية الذاتية المتعلّقة ببرنامج الفئة الحاكمة السياسي والاقتصادي وإرادتها السياسية هي عناصر مقررة في هذه القضية أيضاً. ولكن الطامة الكبرى تنشأ حيث تنتشر ثقافة ريعية اتكالية عند فئات تستفيد من الريع، ولا تدفع ولا تساهم في بناء حيز عام، ولا ترى أصلاً حيزاً عاماً بين الحيز الخاص المتضخم وبين الدولة المتضخمة، ولا تدرك أهمية أو ضرورة لحيز عام بين الفيللا الخاصة والسلطة.

تتعلق مسألة الريع بأوتونوميا الدولة، أي استقلالها عن المجتمع. كلّ الدول يمكن أن تكون مستقلة عن المجتمع للمدى القصير. أما للمدى الطويل فاستقلاليتها عن المجتمع تعتمد على نوع عائداتها. كلّ دولة رفاه مثلاً تعالج آثار الفجوة الطبقية وتتولى مهام اجتماعية وتربوية وغيرها ولا تتركها لاقتصاد السوق، فهي في الواقع تدعم المجتمع. ولكي تكون قادرة على فعل ذلك، يجب أن يمكنها من لعب هذا الدور نشاط هذا المجتمع الاقتصادي والضرائب التي يدفعها. نعود إذاً إلى المجتمع ونشاطه الاقتصادي التعاقدي المستقل عن الدولة والمتفاعل معها والمؤثر فيها (هذا هو المجتمع المدني بمعناه الأصلي). فهذا النشاط هو مصدر العائدات الخاضعة للتوزيع بواسطة الضرائب ثمّ الصرف الحكومي. أما حيث تعتمد الدولة على أموال قادمة من الخارج فهي ليست بحاجة إلى أن تتجاوب مع المجتمع. والعكس صحيح، أي أن الدولة التي تعتمد في عائداتها على الضرائب والمدعومة من المجتمع مضطرة على المدى البعيد إلى أن تتجاوب مع المجتمع[(٨)].

ما يهمنا هو الإجابة عن السؤال: هل يجب أن يكون تجاوز النظام الريعي جزءاً من الجهد اللازم لعملية التحول الديمقراطي؟ الغريب أن أحد مروجي نظرية

(٨) Giacomo Luciani, «Resources, Revenues, and Authoritarianism in the Arab World: Beyond the Rentier State?,» in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*, p. 211.

الدولة الريعية لوتسياني يعتقد أن الإجابة بعيدة عن أن تكون واضحة، فهو خلافاً لما هو متوقع، وخلافاً لما يفعل العديد من أصحاب النظريات عادة، لا يرى أن نظرية الدولة الريعية تفسر كلّ شيء. مع أنّه في الوقت ذاته يعتقد أن الأنظمة القائمة باقتصادها الريعي غير قادرة على القيام بإصلاح ذي معنى من الداخل. وقد تأتي الدمقرطة إلى السلطة بقوى تميل لتطبيق إعادة بناء الاقتصاد بعيداً عن الاقتصاد الريعي(٩).

كلّ هذا متعلق ليس فقط باقتصاد الدولة ونوع دخلها، بل أيضاً بحجم الدولة واتساع سوقها ووجود مجتمع مواطنين، ووجود هوية قومية ونخب سياسية تحمله ولديها مشروع وطني.

خذ مثلاً لو بدأت عملية الإصلاح في الدولة الريعية بالخصخصة. هنالك إمكانية أن تفرغ هذه العملية من أي مضمون يعزز المجتمع في العلاقة مع الدولة، فأحياناً تتم الخصخصة في نماذج معينة من الدول الريعية كوسيلة لخصخصة الريع، أي مشاركة أفراد العشيرة مباشرة فيه بدل أن تكون جزءاً من مشروع تنمية يشمل إعادة بناء الاقتصاد الوطني. الخصخصة في هذه الحالة تحديداً تجعل الاقتصاد الريعي أسوأ بكثير مما كان عليه، لأنها في الواقع تضيف إليه عملية استيلاء على الثروة الاجتماعية وعائداتها من قبل فئات مقربة من الأوساط الحاكمة تدعي النيوليبرالية والإصلاح ولكنها تمثل قوى ذات نزعات للإثراء السريع وليست لديها أي حساسية لحقوق سياسية أو مدنية. الخصخصة هنا ليست فصل الخاص عن العام بل طمس الحدود بينهما لمصالح خاصة.

من ناحية أخرى، أثبتت الحالة الإندونيسية مثلاً أنّه بالإمكان الانتقال من اقتصاد ريعي إلى منتج في ظلّ حكم سلطوي أو استبدادي. هنا تتم السيطرة على عملية التحول التدريجي، أي أن التحول من نظام ريعي إلى نظام منتج قد يتم في ظلّ حكم استبدادي لديه تصور اقتصادي أو لديه مشروع وطني يطبقه. ولكن إندونيسيا دولة كبيرة بعدد سكان كبير لا يمكن رشوتهم جميعاً ولا إشراكهم في الريع. إندونيسيا دولة قومية ذات سيادة، وليست إمارة أو مشيخة. وهي غير قادرة على إطعام كل المواطنين الذين لا يشكلون أقلية بين السكان من المهد إلى اللحد. وهي قادرة على إفراز نخب سياسية وعسكرية تطور مشاريع وطنية. ولكن هذا كله ينقلب في دولة صغيرة الحجم من حيث عدد المواطنين، وهي في بنيتها تشبه شركة مساهمة،

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

ومواطنوها أشبه بطبقة مشغلة لأضعاف أضعافها من العمال الأجانب الفاقدين للحقوق السياسية. لكل مواطن فيها تطلع أن يملك أسهماً أكثر، ويرتبط ذلك بإرادة سامية أو بمكرمة سلطانية. والدخل يكفي لكي يستفيد منه المواطنون وبنسب متفاوتة. ومهما طغى هذا النموذج الأخير على المخيلة علينا أن نذكر مرة أخرى أن هذه حال ثلاث أو أربع دول قليلة السكان، وأن غالبية الدول ذات الاقتصاد الريعي يعيش فيها عدد كبير من السكان المواطنين، وهم لا يستفيدون غالباً ومباشرة من الريع، كما يحصل في نيجيريا مثلاً.

وقد أدى الاقتصاد الريعي إلى حدّ بعيد دوراً في دول غير ريعية الاقتصاد عبر بيع خدمات متعلّقة بالدور السياسي أو الأمني لهذه الدولة في حماية دول أخرى أكثر غنى، أو في تقديم خدمات لدول غربية في الحفاظ على الاستقرار أو مجرد التحالف مع الولايات المتحدة مثلاً مقابل دعم المالي.

ولكن مصدراً آخر للريع وصل إلى الدولة بواسطة التأميم(١٠) الذي اعتبر في البداية خطوة في عملية بناء الاستقلال الوطني. ولكن حالة الشرق الأوسط هي حالة خاصة برأي بعض الباحثين لأن كمية الممتلكات غير المنقولة التي كان يملكها أجانب، أفراداً أو دولاً، مقيمين وغير مقيمين، حتّى منتصف القرن كانت أكبر من غيرها من دول العالم الثالث(١١). وفي ما عدا الرمزية الوطنية مكّن التأميم من توسيع قوة العسكر وزيادة الصرف عليهم خاصة إذا كانوا في الحكم. والعسكرة هنا تعتبر من عوامل إعاقة الديمقراطية، كما مكنت من عقد صفقات مع الفلاحين والعمال: تقديم أرض وتعليم ووظائف، أو وعود بأرض وتعليم ووظائف مقابل الدعم السياسي. وقد تحولت هذه إلى إحدى مصادر شرعية النظم العسكرية غير الديمقراطية. ثمّ ما لبثت أن تحولت إلى أحد مصادر أزمتها مع تجمد تطور القطاع العام وتحوله إلى رأسمالية دولة بيروقراطية، ومع عجز الدولة المتزايد عن صرف وعودها الاجتماعية الاقتصادية، وأخيراً بعد أن تبين أن الإنفاق العسكري لم يوفر حماية بالمعنى الوطني لا من إسرائيل ولا من أعداء آخرين.

يدور نقاش هام حول دور الديمقراطية في التنمية والعكس، خصوصاً في

---

(١٠) تأميم النفط في الجزائر تمّ عام ١٩٧١، وفي ليبيا في العام نفسه. وقام النظام الناصري في مصر بتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦. ومنها تأميمات تبعت انقلابات عسكرية ببضع سنوات. انقلاب بومدين في الجزائر عام ١٩٦٥، وفي ليبيا عام ١٩٦٩، وفي مصر عام ١٩٥٢، كما هو معروف.

(١١) Ellis Goldberg, «Why Isn't there More Democracy in the Middle East?,» *Contentions*, vol. 5, no. 2 (Winter 1996), pp. 141-150.

الدول العربية غير الريعية التي توقف فيها النمو وبات بالكاد يعادل النمو السكاني. ومع أنه يسهل تخيل مساهمة النمو الاقتصادي في زيادة حجم الطبقة الوسطى ونسب التعليم والصرف على الحيز العام، ويسهل تخيل أن سياسات اقتصادية رشيدة ترافق معدلات نمو عالية قد تساهم في تقوية مقومات الديمقراطية والتحول الديمقراطي، إلا أنّه لا توجد معادلة تؤكد أن التحول الديمقراطي يزيد من معدلات التنمية أكثر من الاستبداد وأن الديمقراطية هي حاجة تنموية. فقد ثبت أن النمو في مراحل إرساء البنية التحتية والتراكم الرأسمالي الأولي قد يتم بمعدلات أكبر في حالة تخطيط الدولة غير الديمقراطية بالضرورة: كما في ألمانيا بسمارك وألمانيا النازية وسنغافورة وماليزيا وإندونيسيا وروسيا بعد الحرب والصين حالياً وكوريا الجنوبية بعد قيامها. والمقصود هو ليس فقط بناء البنى التحتية والاستثمار المكثف في الصناعة والتنمية بواسطة الدولة في الدول المتخلفة عن ركب التطور نسبياً، بل أيضاً القدرة على القيام بخطوات تقشفية وغير شعبوية لغرض تمكين الإصلاح الاقتصادي من النجاح(١٢). (ولكن يجب أن نذكر أن ثمة أمثلة لنظم ديمقراطية مثل بولندا ونيوزيلندا وغيرها أحرزت نجاحاً حتّى في تنفيذ هذه المهمة).

وفي مراحل تطور اقتصادي تتطلب مرونة أكبر ومركزية ومبادرات أسرع وتنافساً في جودة الإنتاج يتغير دور السياسات المركزية نفسها التي اعتمدت على القطاع العام والتي لعبت دوراً مسرِّعاً للتنمية والتطور وإرساء البنى التحتية، فهي تتحول إلى عائق وتؤدي إما إلى انهيار النظام كما في دول المعسكر الاشتراكي التي فاقت الدول الرأسمالية في معدلات النمو في المراحل الأولى، ثمّ تتخلف عنها مع تطور قوى إنتاج لتصبح علاقات الإنتاج السائدة والقائمة على ملكية الدولة عائقاً أمام تطورها، فتنشأ أزمة... أو قد تقود هذه الأزمة إلى تحول ديمقراطي كما في كوريا الجنوبية وإسبانيا مثلاً. وربما كان هذا هو التفسير الأفضل لانهيار النظم السياسية ومن تحتها علاقات الإنتاج في المعسكر الاشتراكي، لأنها أصبحت عائقاً أمام تطور قوى الإنتاج(١٣).

---

(١٢) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968).

ولأدبيات أخرى حول هذا الموضوع، انظر: Stephan Haggard and Robert R. Kaufman, *The Political Economy of Democratic Transitions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

(١٣) سخرية التاريخ أن هذا النموذج العلمي في فهم التحول التاريخي والذي يعرضه ماركس وإنغلز في كتاب **الأيديولوجية الألمانية**، والذي غالباً ما نطلق عليه تسمية **المادية التاريخية**، هو التفسير الأفضل لانهيار المعسكر الاشتراكي.

وتقدّم الصين حتّى الآن نموذجاً لدولة استبدادية سياسياً ولكنها تتبع اقتصاداً رأسمالياً يخضع لتخطيط الدولة وبمعدلات نمو لا مثيل لها في الغرب. ولا ينبغي أن تحاول دول عربية صغيرة مقارنة بالصين تسعى للحفاظ على الجمود السياسي وتطوير ديناميكية اقتصادية تقليد حالة الصين مثلاً، أي إجراء إصلاح اقتصادي وخصخصة رأسمالية في ظلّ الاستبداد السياسي. فالصين دولة كبيرة ومعظم سكانها يعيشون في الريف. والدول العربية صغيرة ومعظم سكانها تركوا الزراعة. وقد اتبعت الصين اقتصاد السوق في الزراعة أيضاً منذ السبعينيّات، كما إن النظام الحاكم قد نجح بالتصدي لكل معارضة سياسية ممكنة ولكل تدخل أجنبي بهذا الشأن نتيجة لوزن الصين الاستراتيجي الدولي، محافظاً على قدر من الاستقرار السياسي والاقتصادي.

أما في العالم العربي فيرتبط الإصلاح الاقتصادي بالإصلاح السياسي، والعكس صحيح. ولكن لا يمكن رؤية هذا كلّه بمعزل عن مسألة الدولة والقضية القومية كما وردت آنفاً. ففي ظلها تشكل مسألة بناء الاقتصاد الوطني وكيفية استخدام الريع واستثماره، والوجهة التي تتخذها النخب الحاكمة وبيروقراطية الدولة في عملية الانتقال إلى الديمقراطية إحدى تحديات التحول الديمقراطي الأساسية. وفي ظلها يؤدي الاقتصاد الريعي دوراً مختلفاً يتجاوز حدود الدولة إلى الدول المجاورة وطبقاتها الوسطى ومثقفيها.

الفصل الرابع

الثقافـــة كعائـــق

منذ أن نشر كتاب ألموند وفيربا حول الثقافة المدنية عام ١٩٦٣ يتفق الباحثون بدون استثناءات تذكر على اعتبار الثقافة السياسية هي تلك القيم التي تعزز أو تضعف (تدعم أو تقوض) منظومة معينة من المؤسسات السياسية، أو توزيع معين لأنماط التوجهات السياسية والسلوك تجاه النظام السياسي ومركباته المتعددة، والسلوك تجاه دور الذات الإنسانية، (الفرد، المواطن) في هذا النظام[١].

كانت هذه دراسة هامة في تجريب أدوات البحث الكمي الإحصائي، الجديدة في حينه، في جمع ووصف وتحليل مواقف من قيم وقضايا ومسائل اعتبرها المؤلّفان هامة في تطوير ثقافة مدينة تساعد على ثبات النظام الديمقراطي. وفي تلخيص التوجه بعد عدة سنوات يقول غابرييل ألموند أن بحثه يتموضع وسط تقليد يمتد من أفلاطون وأرسطو وحتّى مونتسكيو وتوكفيل في تعليق أهمية على عناصر ثقافية وأمزجة وعوامل أخرى متعلقة بشخصية الأفراد والأمم. ولا شكّ أن مفاهيم وأدوات العلوم الاجتماعية الحديثة من نوع الماكرو - سوسيولجيا من فيبر وبارسونز، مروراً بعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الإحصاء قد لعبت الدور الأساسي في تطور ما يمكن تسميته بنظرية الثقافة السياسية.

والمحاولة برمتها ناجمة عن الصدمة من تعثر التفكير التنويري الذي يؤمن بالتقدّم عبر التعليم والتطور والعقلنة وغيرها، ومحاولة البحث عن سبب تعثر التنوير في مجتمعات متقدمة تحولت إلى مجتمعات سلطوية شمولية. والصدمة الأهم التي حاول الكاتبان أن يحولاها إلى تساؤل هي سقوط الديمقراطية في إيطاليا وألمانيا. وقد حاول الكتاب استنباط نظرية من مقارنة الثقافات السياسية بموجب مفاهيم ومعايير محددة بين ألمانيا وإيطاليا من جهة، وبريطانيا والولايات المتحدة، حيث عاش النظام الديمقراطي ونجا من الأزمات، من جهة أخرى. والنظرية

---

(١) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989), pp. 12-13.

متعلّقة بالثقافة التي تساند بقاء الديمقراطية وتساعد في تصليبها[٢].

والحقيقة أن أرسطو وتوكفيل ومونتسكيو الذين يفترض أنهم يمثلون تقليداً يأخذ بالاعتبار العلاقة بين «طبائع» الناس ونوع نظام الحكم، بل يدّعي أنهم يستدلون على هذا من ذلك، يقدمون في الواقع وصفاً يكاد يكون انطباعياً لطبائع الناس وتوافقه مع التضاريس الطبيعية والمناخ والنظام الاجتماعي . . . وعندما يقوم كاتب بطرح علاقة سببية بين الطبائع وطبيعة النظام الاجتماعي، فهو في الواقع يعبر عن انطباعاته وليس عن نظرية علمية مفترضة يجري فحصها عند هؤلاء الفلاسفة. ولا يتوفر هنا من العلم إلا محاولة التفسير العقلاني للنفس من البيئة. ومهما كانت المحاولة انطباعية فهي تحاول استبدال الأساطير والحكايات.

وغالباً ما تقصر نظريات علمية اجتماعية في تفسير طبيعة نظام الحكم أو تقلبه أو غيرها. ولقد طورت آلية مغالطة هي سدّ الفجوات في التفسير بافتراض علاقة سببية بين ظاهرة وأخرى. . . طبائع الناس وثقافتهم من جهة، وسلوكهم السياسي من جهة أخرى مثلاً. هنا تُهَرَّب إلى داخل الخطاب نظرية أخرى يصعب دحضها أو إثبات صحتها، لكي تسدّ تقصير النظريات القائمة. وهذه بحدّ ذاتها مهمة في تطور الفكر العقلاني في تفسير المجتمعات وسلوكها وأنظمتها، ولكنها ليست نظرية علمية يؤخذ بها.

ومن زاوية نظر أخرى يمكن اعتبار هذا التطور جزءاً من تقليد أرساه ماكس فيبر عندما علق أهمية كبرى على ما أسماه هو الأخلاق البروتستانتية في تطور ونشوء البرجوازية ودعم نشوء الاقتصاد الرأسمالي. كتابات ماكس فيبر بهذا الشأن موازية لإنتاج ماركس بشأن تفسير نشوء الرأسمالية بصرامة علمية تؤسس لعلم السوسيولوجيا بأفق أوسع من المادية التاريخية، وبعدها لا يوجد اقتصادي ينكر أهمية الثقافة وأنماط السلوك وأخلاقياته المتعلّقة بالعمل كفريضة والربح والانضباط والتقشف والإنتاج التي تتحول إلى قيم وأعراف في بناء طبقة المبادرين الذين لا يربحون من أجل الاستهلاك والمفاخرة بالمظاهر، بل ينتجون ليستثمروا، ويستثمرون ويعملون ويخلقون «لأن هذا حسن»[٣]. ولا أحد ينكر دور كلّ هذا في نشوء الصناعة والورش الكبيرة، وفي إنتاج اقتصاد السوق أو الاقتصاد الرأسمالي، ولكن في الوقت

---

(٢) Gabriel A. Almond, «Intellectual History of the Civic Culture Concept», in: Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds., *The Civic Culture Revisited* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989), pp. 1-37.

(٣) من سفر التكوين عبارة تتبع كلّ عمل خلق قام به الله، و«رأى الله أن هذا حسن».

ذاته لا يوجد اقتصادي جدي يرتب قائمة من أنماط السلوك اللازم توفرها لإنتاج الرأسمالية. وهكذا لا يوجد عالم اجتماع جدي ينكر أهمية الثقافة السياسية في الديمقراطية، ويفترض ألا يوجد عالم اجتماع جدي يضع قائمة بمميزات الثقافة السياسية الديمقراطية، فكم بالحري مميزات الثقافة التي تؤدي سبباً إلى غياب الديمقراطية.

وعل كلّ حال لم يدّع الكاتبان أنهما يفسران غياب ظاهرة الديمقراطية حيث لم تنشأ، ولا ادعيا تفسير نشوئها حيث نشأت بأدوات نظرية الثقافة السياسية، بل حاولا تفسير ثبات الديمقراطية حيث توجد باعتبار أن الثقافة المدنية عنصر حيوي في الحفاظ عليها. ولكن كما يحصل غالباً في الأكاديمية تمّ توسيع مفعول النظرية لتفسير نشوء الظاهرة وغيابها. . . وهذا هو الفرق بين النظرية السوسيولوجية والغيبيات. . ونحن نعتبر ما كتبه ألموند وفيربا من باب النظريات التي يمكن دحضها وتفنيدها والاختلاف معها، وليس الغيبيات التي لا يمكن إثباتها ولا دحضها.

وفي تلخيص بعد ما يقارب العقدين على صدور الكتاب يذهب سيدني فيربا أبعد من ذلك فيدعي، أنها، أي الثقافة السياسية لا تشكل حتّى نظرية، بل محاولة لطرح معادلات وتأسيس علاقات يعتبرها هامة بين معتقدات ومواقف وقيم الأفراد تجاه نظام سياسي وبين ثبات هذا النظام واستقراره. ويرى فيربا أن الدراسة تشكل نجاحاً نسبياً في تجميع المواد وتصنيفها وتشخيص الثقافة السياسية، ولكنه يقول أيضاً إن تأسيس العلاقة بين الظاهرتين كان مشدوداً ومتوتراً بعض الشيء، أي مفروضاً عليهما[٤].

في مثل هذه الحدود وبعد مثل هذا التلخيص يمكن اعتبار محاولة ألموند وفيربا محاولة شرعية من الناحية النظرية. وعلى هذا النمط من التفكير والتنظير تأسست في ما بعد دراسات إحصائية عديدة تجرى في دول كثيرة وتسمى **فحص مؤشر الديمقراطية**، وغالباً ما تنشر كتقارير دورية. وهي تصلح لفهم بعض التطورات بقيود معينة وربما لتوقع سلوكيات انتخابية وغير انتخابية، وتندرج برأيي في فهم ما يسمّى الرأي العام مع قيود. هذا تلخيص لحدود هذه المحاولات برأينا. ولا يجوز إلقاؤها جميعاً في سلة المهملات. إضافة إلى ذلك ينبغي فهم أنها زاوية نظر واحدة استاتيكية للظاهرة الاجتماعية السياسية المسماة الرأي العام، وهي وحدها غير كافية لفهمها وتفسيرها.

---

(٤) Sidney Verba, «On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript,» in: Ibid., pp. 394-410.

لقد وجهت انتقادات كثيرة لهذه الدراسة لمحاولتها وضع علاقة سببية واضحة بين الثقافة السياسية والنظام الديمقراطي. وقد وافق المؤلّفان لاحقاً على جزء من هذه الانتقادات[٥]. وكعهدنا دائماً بـ «الصناعة الأكاديمية» تبدلت النظريات مع تغير درجة الاهتمام، ومع تقلب الأجندة السياسية، وفي ما بعد همّش الاقتصاد السياسي ونظرية الدولة ونظرية التبعية وغيرها نظرية الثقافة السياسية.

يقول مايكل هدسون مراجعاً وداعياً إلى عودة نظرية ثقافة سياسية معدلة في تفسير المسألة الديمقراطية، أنّه على الرغم من نواقص كتاب ألموند وفيربا من العام ١٩٦٣، إلا أنّه كان خطوة هامة في تطور علم السياسة الأمريكي. فقد شكل تقدّماً بالنسبة للمحاولات الانطباعية السابقة في الرصد والتقييم السيكولوجي للشخصية الوطنية أو التقدّمية أو الفاشية[٦]. أما فلسفياً، فيعود هذا التقليد كما أسلفنا إلى أفلاطون وتوكفيل وأرسطو ومونتسكيو مع فرق في التشديد على الطبيعة والإقليم والطبائع البشرية وغيرها.

أما إذا بحثنا عن تأسيس إمبيري (أو امبيريقي) لفكرة «الجماعة» كمحدد للسلوك السياسي، فقد قدمت دراستهما دعماً جديداً لفرضية أن مجموعة عادات وسلوكيات تتميز بالثقة المتبادلة هي شرط جوهري في تطور الحياة الثقافية، وللمشاركة السياسية ووجود معارضة موالية، أي تشترك في الولاء للدولة وللكيان الوطني، ولا تتحول معارضتها إلى العمل مع قوى أجنبية، أو الانفصال، أو تقويض أسس الدولة. وكما أسلفنا جوبهت فكرة «الثقافة المدنية» بجملة من الانتقادات والاعتراضات المنهجية. وقد تمّ عملياً تجاوز وتخطي فكرة جمع معلومات وجمع إجابات عن أسئلة في استمارة من أجل فهم الثقافة السياسية لمجتمع... ما عدا في بعض النشاطات التدريبية لطلاب الدراسات العليا، وفي الإحصائيات المعدة للنشر في الصحف.

ومع موجة التحول الديمقراطي في العقدين الأخيرين، أو التنظير لها من مختلف الأجندات، وانتشار مفهوم المجتمع المدني من جديد، عادت نظرية الثقافة السياسية لتحتل مكانة أكثر أهمية مما كانت عليه قبل أربعة عقود. ولذلك، وعلى

---

(٥) Michael Hudson, «The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it Back in, Carefully,» in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*, p. 63.

(٦) T. W. Adorno [et al.], *The Authoritarian Personality*, Studies in Prejudice (New York: Harper, [1950]), and Samuel A. Stouffer [et al.], *The American Soldier*, Studies in Social Psychology in World War II; v. 1-2, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949).

الرغم من نقده القديم لنظرية الثقافة السياسية وبخاصة عند المستشرقين كتفسير للأنظمة السياسية في العالم العربي يعود هدسون ليدعو إلى عدم رمي طفل الثقافة السياسية مع مياه الاستشراق المتسخة[(٧)].

يدعو هدسون إلى استرجاع نظرية، أو للدقة مقاربة، أو زاوية نظر الثقافة السياسية كأداة معدلة في محاولة تفسير النظم السياسية، وذلك بمفهوم جديد أو معدل لها لا يرضى بالتقييمات الفظة واللاتاريخية عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية مثلاً. ويرحب هذا التوجه باتجاه البحث عن «ثقافة فرعية» (Subculture)، ثقافة فرعية، عمودية وأفقية وبكُلّ الاتجاهات بحيث تعالج قضايا عينية. وهنا، أي في الحالات العينية والفرعية، لا يجوز إنكار دور الثقافة إذا وضعت في إطار وسياق تاريخي واجتماعي، وخاصة إذا تمّ تسجيل ومراقبة وتحليل الثقافة في إطار التنافس بين القوى الاجتماعية المختلفة على الثروة ومصادر القوة، وفي استغلالها وإعادة تشكلها لأغراض السيطرة، أي إنّها دعوة للتعامل مع الثقافة السياسية كعنصر متغير متحرك ومرتبط بعناصر أخرى. ولكن أهميتها كعنصر كامنة في أنّه لا يمكن اختزاله إلى العناصر الأخرى مثل الاقتصاد والدولة. فهو عنصر أولي من بين عناصر أخرى، وليس عنصراً ثانوياً متأثراً فحسب.

وقد ذهب مثقفون قوميون وديمقراطيون عرب في الماضي أبعد من ذلك في وصف أهمية الديمقراطية كثقافة وكقيم. ولا بأس في ذلك ما داموا يرون وظيفتهم هي التثقيف والتربية والشحن بالقيم الديمقراطية. وهو دافع وموقف. وهذا لا يقبل بالنظرية حجة لعدم الفعل. ولا يتعلل بانتظار تشكل ثقافة ديمقراطية كمبرر لعدم اتخاذ موقف «إلى أن تتشكل» وإلى أن يعي الناس أهمية الديمقراطية ويتماثلون معها قيمياً.

ولكي نصور ما نقصد، نأخذ مثلاً على ذلك مثقفاً عربياً ليس ديمقراطياً ليبرالياً بمفاهيم اليوم، ولكنه يؤكّد على القيم والثقافة الديمقراطية بزخم فكري وروحي

---

(٧) في مقال سابق له أكد هدسون على نفاذ مفعول النظريات الاستشراقية المتعلّقة باستعصاء المجتمعات العربية على التحول الديمقراطي. ويقول إنه خلافاً للأفكار الرائجة فإن غالبية علماء الاجتماع والسياسة يعتقدون بإمكانية تحول الدول العربية إلى الديمقراطية. انظر: Michael Hudson, «Obstacles to Democratization in the Middle East,» *Contention*, vol. 5, no. 2 (Winter 1996), pp. 81-105.

يلفت هدسون في مقالته تلك، مع ذلك، إلى إعاقة عملية الانتقال إلى الديمقراطية في الدول العربية داعياً إلى البحث في مفاهيم نظرية مثل عقم مفهوم المجتمع المدني، وضعف الدولة إزاء قوة المجتمع، والسياسة الأمريكية والثقافة البطريركية. ومنذ تلك الفترة لا ينفي هدسون أهمية الثقافة الجمعية التي تؤكد أيضاً على التفاوت في المنزلة والهرمية مقابل الفردية التي تؤكد على المساواة.

ومنظري الثقافة المدني ومنظري الثقافة وبدقة ومعرفة لا يتوفر حتّى جزء منه لدى منظري المجتمع المدني ومنظري الثقافة الديمقراطية في أيامنا. وهو مالك بن نبي. ويستخدم بن نبي القيم الديمقراطية ليس فقط للتعبئة، وإنما للتحذير من الدساتير الميتة المنسوخة نسخاً عن الدساتير الديمقراطية من دون أن يتم العمل بها. يقول مالك بن نبي مثلاً: «فليس في بريطانيا نصّ دستوري ـ وهو نصّ متواضع نسبياً يكفل حقوق الشعب الإنكليزي وحرياته، بل يكفلها التقليد البريطاني القديم، وبعبارة أخرى، الروح البريطاني نفسه. إن عملية خلق الديمقراطية ليست إذاً مجرد نقل بسيط للسلطات بين فريقين، ملك وشعب مثلاً، بل هي تكوين المشاعر، والردود العكسية، والموازين التي تكون أسس ديمقراطية في ضمير شعب، وفي تقاليده. إن الدستور الديمقراطي هو، بصورة عامة، نتاج عملية خلق الديمقراطية، وهو لا يعبر تعبيراً صادقاً عن ديمقراطية ما، إلا في حدود الخلق التي تسبقه»[(٨)]. وماذا يقصد مالك بن نبي بالشعور الديمقراطي أو القيم أو حتّى الخلق الديمقراطي؟ يجيب الكاتب قائلاً: «إن شعور أوروبا الديمقراطي كان النهاية السحرية لحركتي الإصلاح والنهضة. هذا هو معناه التاريخي، أي المعنى الذي لا يمكن نقله خارج التاريخ الأوروبي. ولكن هذا الشعور هو، في كلّ عملية خلق ديمقراطي، في أوروبا وخارجها نوع من الحدّ النفسي، يبدو تحته شعور العبد، كما يبدو فوقه شعور الطاغية. إن الإنسانَ الحر مواطنَ ديمقراطيةٍ ما هو توكيدٌ إيجابي بين هذين السلبين. . .»[(٩)] لا يقصر مالك بن نبي عملية تشكل الديمقراطية على أوروبا. وهو لا يرى حاجة لنسخ العملية التاريخية الخصوصية التي قادت إليها. ولكن مع ذلك هنالك قيماً عامة يصفها بشكل جميل كقيم المواطنة الديمقراطية: المجال الموجب ما بين سلبي العبد والطاغية. وبرأينا فإن هذا التشديد على الثقافة الديمقراطية، لا يعتبرها نظرية سوسيولوجية أو سياسية في تشكل ونشوء وارتقاء من جنس إلى آخر أرقى منه على سلم التطور، بل يرى بالديمقراطية قيمة لا بدّ من التعبئة والتثقيف عليها، ولا بدّ أن يتخلل التثقيف والتربية عليها فعل الخلق الديمقراطي، وإلا كان الإصلاح شكلياً ومنسوخاً وميتاً.

هذا هو الفرق بين التشديد الديمقراطي على الثقافة من أجل تعزيز الديمقراطية والتعبئة والتحريض وخلق القيم الديمقراطية، وبين التشديد عليها ساكنة لغرض تبرير إعاقة الديمقراطية.

---

(٨) مالك بن نبي، «الإسلام والديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: **الديمقراطية في العالم العربي: أبحاث المؤتمر الأول لعلم السياسة ٥، ٦، ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩ (الجزء الثالث)** (بيروت: منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، ١٩٥٩)، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

ولكن نزعة وضع الديمقراطية كثقافة في المقدمة تحولت إلى ما يشبه النظرية مع عمليات الإصلاح واللبرلة وازدياد التوجه إلى دراسة المجتمع المدني وأهميته وكيفية رصد وتسجيل عناصر ثقافية في دراسة المجتمع المدني. وفي رأينا يمكن اعتبار هذه النزعة التبريرية المتأخرة تراجعاً قياساً بزخم التبشير الديمقراطي عند جيل من الديمقراطيين القوميين والوطنيين وجد من واجبه نشر قيم الديمقراطية عبر تأكيدها في عملية تشكل المواطنة الديمقراطية وتعرية النسخ والاستيراد الجاهز. فالأخير لا يفشل فقط، ولا يكتفي بنسخ الأسماء من دون المسميات بل يمنع تطوير الثقافة المحلية، والكشف عن أنويتها (جمع نواة) غير المتعارضة مع الديمقراطية في الثقافة القائمة، ونقاط الارتكاز القائمة فيها والمتوافقة مع تطور قيم ديمقراطية. لدينا هنا موقف ثقافي من الديمقراطية لا يرى عيباً في الثقافة العربية والإسلامية يمنعها من تطوير قيم مواطنة ديمقراطية.

من الضروري تفنيد ونفي التعميمات حول الشخصية أو الثقافة العربية أو الإسلامية التي تزعم وجود تناقض بينها وبين الديمقراطية. ولكن لا يجوز الاستهتار بأهمية العناصر الثقافية طالما تمّ التسليم بأنّها لا تعبر عن جوهر لاتاريخي، بل هي تاريخية، مصنوعة. إذ لا يمكن الاستخفاف بضرورة فحص انتشار تأكيد الأفراد على الانتماء الطائفي والإثني وأسباب تسييسه وأسباب نهوضه التاريخي مثلاً بعد فترة من الانزواء والتهميش، بفعل أيديولوجيات تقدّمية الطابع، وذلك بفحص وجود هذه الظاهرة وتأثيرها في عملية بناء مجتمع أو نظام ديمقراطي، وإعاقة نشوء التعددية الحزبية وغير ذلك.

يجوز، بل من الضروري دراسة العناصر الثقافية كما الظواهر المجتمعية، لا أكثر ولا أقل. ولا حاجة إلى تبرير ذلك. المشكلة تكمن في اعتماد الثقافة وحدها أو افتراضها ثابتة ومرتبطة بجماعات بشرية مثل صفة يحملونها على نمط «العقلية». أما الأخذ بالثقافة السائدة عند فئات اجتماعية في سياقات تاريخية محددة كعنصر في التفسير فلا حاجة إلى تبريره. والتفسير يبقى دونها ناقصاً، كما إنه من الضروري أخذها بالاعتبار عند التخطيط السياسي والمجتمعي لعملية التحول الديمقراطي. ولا يجوز إهمال مثل هذه الظواهر وأهميتها. فلا يمكن شرح ظواهر مثل الأصولية الإسلامية مثلاً من دون أخذ عناصر الثقافة السياسية وتغير الثقافات الفرعية وأنماط السلوك السياسي بين الريف والمدينة والمجتمع الجماهيري وتفسير أنماط التعددية تبعاً لذلك. وهذه بالطبع ليست نظرية في الثقافة السياسية للمجتمعات بل تقبل بوجود ثقافات مختلفة متعددة ومتغيرة في كلّ مجتمع. ولكنها ترى أنّه لا يمكن الاستغناء عنها في عملية تفسير نشوء وتعطل أو تعطيل نشوء الديمقراطية مثلاً.

والحقيقة، وعلى الرغم من أننا نعي إشكالية وضع الثقافة كحيز قائم بذاته يدعم أو يعيق التحول السياسي إلى نظام ما، إلا أننا لا نرى مشكلة في البحث عن الثقافة السياسية الداعمة للديمقراطية أو لغيرها من الأنظمة السياسية. المشكلة هي فقط في دور ومكانة الثقافة السياسية المدعاة، وهل هي سبب أم نتيجة، أم كلاهما؟ والمشكلة الثانية كما أسلفنا هي تحويل مركبات حضارية وتقاليد وإرث ثقافي وغيره إلى ثقافة سياسية واعتبارها كياناً ثابتاً أصدق تعبيراً عنه هو فكرة العقلية (Mentality)، أو الثقافة كما يستخدمها كلّ من هانتنغتون وبرنارد لويس. وهي برأينا فكرة عنصرية تجعل من الثقافة كياناً لاتاريخياً يحلّ محل العرق أو العنصر في الفكر العنصري، مع الفارق أنه أكثر قبولاً وحداثة خاصة عندما يدعم بنوع من العلوم والمشاهدات الأنثروبولوجية أو الاستشراقية أو غيرها(١٠). هذا، ونود هنا التذكير أن منظرين عنصريين مثل جوبنو في نظرية الأعراق والفرد وروزنبرغ في كتابة أسطورة القرن العشرين، وهم من مصادر النازية الفكرية، لم يكتفوا بالدجل بل حاولوا تقديم شواهد تجريبية وتاريخية على صحة النظرية العرقية وتأثير «العرق» على الثقافة والسياسة والأخلاق.

خذ مثلاً على العقلية أو الثقافة بالمفهوم العنصري من يدعي أن العنف السياسي هو مركب ثابت من مركبات الثقافة السياسية العربية ناجم عن عقلية القبيلة مثلاً، ويتمظهر في الدولة العربية كنوع من التعبير عن جدية نوايا الحاكم: «العنف هو مركب جوهري في عملية صنع القرار، إنّه دليل عن جدية النوايا، والتصميم على السير قدماً من أجل مصلحة المجموع»(١١). وكأن الحاكم أو الدولة في الغرب لا تحتاج إلى العنف للتعبير عن التصميم والحزم. ولا تنتهي سلسلة الكتب والدراسات التي تتحدث عن «العقل السياسي العربي» أو «العقل التآمري

---

(١٠) ولا بدّ من الإشارة إلى نقد الاستشراق عند عزيز العظمة وإعجاز أحمد كأمثلة فقط على موقف تنويري لا مهادنة فيه. والنقد هنا موجه إلى إدوارد سعيد ومارتن بيرنال وأمثالهما، ممن في نقدهم للاستشراق والمركزية الأوروبية أسسوا لجوهر جديد للشرق وللغرب وتقسيم جديد قائم على الدفاع عما تمّ الإنقاص من قدره في الشرق، وقائم أيضاً على اعتبار فكرة كونية أو عالمية العقلانية وطموح التنوير النقدي العالمي نزعة ثقافية غربية ليس إلا تكرس الهيمنة الغربية، للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: Aziz Al-Azmeh, «Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischem,» paper presented at: *Die Vielfalt der Kulturen* (conference), herausgegeben von Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag, Erinnerung, Geschichte, Identitat; 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), p. 76.

انظر النقد العام لاستشراق إدوارد سعيد والجوهرية الثقافية المقلوبة عنه في: Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London; New York: Verso, 1992).

(١١) David Pryce-Jones, *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs* (New York: Harper and Row, 1989), p. 22.

العربي» أو «الشخصية السلطوية» العربية كأنها جواهر قائمة بذاتها(١٢).

وغالباً ما تتم مراقبة النظام السلطوي أو الشمولي في الغرب وعملية نشوئه التاريخي ويتم إسقاطه بصفاته ومكوناته هذه على سياق تاريخي آخر في الشرق، ولكن عندها يعتبر نوعاً من العقلية. وهذا يعني أن ما هو ناشئ تاريخياً، وبالتالي أيضاً زائل تاريخياً في الغرب، هو جوهر في الشرق.

الكارثة هنا هي الخلط بين مميزات أي نظام سلطوي في الغرب كما في الشرق، وبين مراقبته في الشرق واعتباره ثقافة محلية. ونحن لا نرفض هذا الادعاء نظرياً فقط، وإنما نقول إن العنف في الشرق الأوسط، أو بين العرب في القرنين الأخيرين، بما فيها القرن العشرين، كان أقل بكثير منه في أوروبا في الفترة الزمنية نفسها والتي أسست لقيام الديمقراطية هناك. ولا يجرؤ باحث جدي على أن يتحدث عن العنف في أوروبا كثقافة سياسية ملازمة لها. والتقاليد القبلية نفسها التي يدعي كاتب مثل دافيد برايس جونز أنها عنيفة يمكن أن ينظر إليها في سياقات اجتماعية تاريخية بالعكس كأدوات وضوابط اجتماعية ضدّ عنف من النوع الذي انفلت في أوروبا مبكراً بعد التحديث، كما في حالة النازية والفاشية والستالينية وغيرها.

فمثلاً من الواضح الجلي أن التعددية القبلية والعشائرية كوحدات اجتماعية وكثقافة مرتبطة بها، ليست ديمقراطية، ولكنها بالتأكيد من معيقات تطور نظام سياسي شمولي من نوع الفاشية والنازية والشيوعية. فمثل هذا الأنظمة تحاول خلق تجانس أيديولوجي وهيمنة تفترض علاقة مباشرة بين الحزب والفرد، وبين الدولة والفرد كفرد مذرر، كما إنها لا تسمح أن توازنه أية قوة اجتماعية تحول بينها وبين الفرد. وقد تصل الهيمنة المطلوبة على الأفراد حدّ محاولة تأسيس دين جديد في الأنظمة الشمولية هذه، ولكنها بشكل عام تحتاج إلى استثمار كم هائل من العنف

---

(١٢) حالة كلاسيكية من هذا النوع نجدها عند المستشرق إيلي خدوري الذي يرى أن مفاهيم مرتبطة بالديمقراطية مثل فصل السلطات والحكم التمثيلي وفصل الدين عن الدولة غريبة عن التقاليد العربية الإسلامية. ويعتبر هذا الكلام على غرابته تحليلاً علمياً: Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (London; Portland, OR: F. Cass, 1994).

ومن وجهة نظرنا المعارضة لهذا النوع من التفسير الثقافي فهذا تفسير بديهي، لأن هذه المفاهيم غريبة عن الثقافة السياسية في أوروبا أيضاً قبل التحول الديمقراطي، وإنها نتاج السياق التاريخي نفسه الذي أنتج التحول إلى الديمقراطية وليست سببه، وحتى لو وجدنا اقتباسات من الإنجيل تبرر فصل الدين عن الدولة فالسؤال: أي دور لعبت هذه في سياق تاريخي محدد، وفي إطار ثقافة سياسية غير ديمقراطية أو قرسطوية؟، وهذا ينطبق أيضاً على اقتباسات يوردها منظرون إسلاميون حول توفر مفهوم الشورى في الإسلام وكأنه دليل على وجود ثقافة ديمقراطية مبكرة في الحضارة الإسلامية. لا هذا صحيح ولا ذاك.

للإرهاب والتخويف في عملية تقويم وهندسة المجتمع وإنتاج الإنسان الجديد كما تدعي.

وغالباً ما يبدأ نقد الثقافة السياسية العربية بنقد ثقافة وعلاقات القرابة والقبيلة كنقيض للعلاقات الحرة والطوعية التي على أساسها تقوم المؤسسات الديمقراطية وفكرة الفرد الحر الإرادة للقيام بعملية تعاقد[١٣]. حسناً، هذا نقد تقليدي وطبيعي للفرق بين الجماعة العضوية والمجتمع. والقبائل بهذا المعنى كانت قائمة في ماضي مجتمعات كثيرة قبل الحداثة، وقبل أن تصبح ديمقراطية[١٤].

وتناول هذه العلاقات كعائق تاريخي يمنع تطور الديمقراطية عندما تتوفر عوامل أخرى، وتتوفر الإرادة السياسية هو من باب البحث عن مخارج لتفسير «غياب الديمقراطية». في مثل هذه الحالة نحن أمام غيبيات. وإذا اعتبر تشخيص صفات القبيلة كحائل ضدّ الفردية وضد قيام الاتحادات الطوعية والتعاقدية تشخيصاً لـ «سبب غياب الديمقراطية» فهو يتحول إلى موقف أيديولوجي فارغ، إذ إنّه ليس نموذجاً علمياً يشرح غياب الديمقراطية. يمكن أخذ هذه العناصر بالاعتبار كعناصر معيقة لنشوء ثقافة ديمقراطية، ولكن يمكن تخيل تحول ديمقراطي في مجتمعات ودول كهذه قبل تغير الثقافة. فوجودها ليس سبب غياب الديمقراطية.

ولكن هذا النقد غير المشروع لهذه البنية كأنها شأن مميز للعرب، يتحول إلى نقد مشروع ليس لعامل تاريخي يمنع التحول أو يستخدم لتبرير عدم التحول إلى الديمقراطية، بل فقط إذا بدأت عملية دمقرطة، وإذا بدأت نخب سياسية بالمقابل باستثمار علاقات العشيرة لتحقيق تبعية سياسية شخصية بدل الأحزاب مثلاً، أو إذا

---

(١٣) James A. Bill and Robert Springborg, *Politics in the Middle East*, Scott, Foresman/Little, Brown Series in Comparative Politics, 3rd ed. (Glenview, IL: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education, 1990), pp. 88-89.

(١٤) نتفق هنا تماماً مع نقد إيليا حريق لهذه الأفكار، وهو يضيف عوامل نفسية متعلّقة بالباحثين العرب الذين درسوا في الغرب، ولا يرى أن هذه ثقافة تمنع تطور ديمقراطية في أي بلد عربي. وهو يعارض نظريات فؤاد إسحق الخوري في: فؤاد إسحق الخوري، **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣). ويقول حريق: «إن التسليم بهذه النظرة المحكمة التركيب إلى الذهنية والمسالك العربية هو بمثابة الدعوة للانصراف عن قضية الديمقراطية كموضوع غير متجانس مع حضارتنا، وهو موقف على درجة كبيرة من الخطورة. ومما يشغل البال في هذه الأفكار أنها جذابة، فهي تصدر عن علم وافٍ وتعبر بمهارة عن مشاعر شائعة بين الكثيرين من المثقفين العرب عبر صورة تكاد تكون سليقية». انظر: إيليا حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» في: ابتسام الكتبي [وآخرون]، **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٨.

استبدلت التعددية السياسية بتعددية عشائرية أو طائفية[١٥]. هنا تصبح هذه الثقافة واستثمارها من قبل نخب سياسية عائقاً أمام تطور عملية إقامة المؤسسات وصنع القرار والمهنية وغير ذلك. وهذا نقد ديمقراطي مشروع للثقافة السياسية القبلية السائدة. بل يصلح هذا النقد كموقف وبرنامج وربما كراية نضال ديمقراطي ضدّ عوائق التطور الديمقراطي وضد تفريغه من مضمونه في العديد من البلدان[١٦].

وهذا النقد الثقافي المشروع هو في الواقع:

أولاً، نقد سوسيولوجي وليس ثقافي بالمعنى الضيق للكلمة. فسلوك النخب السياسية الحديثة العقلاني والدستوري والقانوني، بل الديمقراطي أحياناً، يحمل رواسب سوسيولوجية تشكل وجهه الخفي المظلم أو «لاوعيه السياسي» أو حتّى أداة تستثمر بشكل براغماتي لبناء الولاءات والحفاظ عليه في علاقة الزبونية والاستزلام «ولي النعمة ـ المستفيد»، أو «الزليم والخادم»، أو «التابع والمتبوع». ولا شكّ أنّه حتّى النخب الحديثة بما فيها بناة الدول العربية ومؤسسيها قد لجأوا إلى هذا النوع من الولاءات في حالة الأزمات، أو بعد مرحلة الاستقرار. وبعد عقود على تأسيس دولة بدأ تأسيسها بشكل حديث نجد أن التعيينات تتم جهوياً أو عائلياً أو طائفياً. ويتم أحياناً تحويل المقربين والموالين من مرحلة التأسيس، مثل أعضاء مجلس الثورة، أو مؤسسي الحزب إلى ما يشبه قبيلة المقربين بحيث يحلّ في مثل هذا الإطار الولاء الشخصي للرئيس مكان الكفاءة أو المناقبية أو الأقدمية والخبرة المطلوبة وغير ذلك. ولا ينفي هذا الواقع صفة الحداثة ولا حتّى النهضوية عن بعض النخب بل يثبت أنّها تحمل معها رواسب وعلاقات اجتماعية بل حتّى عملية تنشئة بيتية عائلية أبوية.

---

(١٥) وهنا لا نتفق مع إيليا حريق (في المقال نفسه المذكور في الهامش السابق) الذي لا يرى فرقاً هاماً بين التعددية الطائفية أو العشائرية والتعددية الحزبية، وسوف نشرح الفرق لاحقاً إذا ما اتفقنا معه، أنه ليس من الضروري أن تكون الأحزاب المتنافسة في نظام ديمقراطي ديمقراطية في حياتها الحزبية الداخلية، ولكن هنالك مع ذلك فرقاً بين التنافس الحزبي والطائفي، وطبعاً نحن لا نقصد الأحزاب التي هي عبارة عن غطاء لطوائف كما في حالة بعض الحركات الطائفية التي تسجل كأحزاب مثلاً.

(١٦) وقد لفت نظري ردّ الباحثة سعاد يوسف على مقال مايكل هدسون المذكور في الهامش رقم (٧) مشددة على أهمية الثقافة البطريركية والبنية البطريركية في إطار التعددية في لبنان وأهمية علاقات القرابة، معددة عدد السياسيين اللبنانيين الذين ورثوا المنصب السياسي في الدولة اللبنانية المستعصية برأيها مثل بقية الدول العربية على وصفٍ من نوع الدولة القومية. وهي لفتت النظر في حينه إلى أن البطريركية والوراثة هي بالضبط ما يشرح مفهوم الزعيم أو الزعماء في لبنان، انظر: Suad Joseph, «Democrats and Patriarchs: Comments on Michael Hudson's Obstacles to Democracy in the Middle East,» *Contention*, vol. 5, no. 2 (Winter 1996), pp. 121-127. وهي لم تستخدم مصطلح «سلالة» أو «بيوتات» الذي استخدمه هنا نقلاً عن ابن خلدون والذي يصف برأيي بدقة أن من يحكم لبنان هو ليس طوائف بل سلالات عائلات تحكم بواسطة النظام الطائفي.

وهذه تتفعل وتصبح ذات تأثير وقابلة للتنفيذ لأن النظام مركزي رئاسي يتمحور حول شخصية ورغبة وقرارات «الزعيم القائد»، أو «الأخ القائد»، أو «الرئيس القائد»، أو «الزعيم الملهم». وبغض النظر عن حسن نوايا هذا الأخير والنخب المؤسِّسة أو سوئها، نجد أن نظام الولاءات يحلّ محل المؤسسات أو ينخر فيها بالتدريج، إلى أن يصبح في مرحلة الانحطاط الأبدية «التملق هو الطريق إلى الجاه والجاه هو الطريق إلى المال» في نظام ينخره الفساد والاستبداد، كأننا لم نغادر مرحلة الانحطاط الخلدونية.

ليس هذا النقد أخلاقياً أو ثقافياً، ونحن نجده مؤخراً كتحليل سوسيولوجي مفيد لمنشأ النخب العربية الحاكمة في حالات خاصة يتجاوز الندب والصراخ والشتم والتخوين في دول عربية[١٧]. وهو يُبرز التناقض الهائل بين الثقافة المعلنة والشعار المعلن وحتّى الممارسة القانونية والاجتماعية الفعلية للنظام كما في مجلة الأحوال الشخصية التونسية، وهي فخر عملية التحديث لدى النظام في تونس مثلاً من جهة، وبين السلوك السياسي البطريركي الأبوي الجديد الذي يعيق بناء المؤسسات على أساس المعيار الموضوعي والحجج العقلانية والكفاءة والوطنية والإخلاص للدولة، ويستبدلها بعلاقة التبعية الشخصية للحاكم على أنواعها من القرابة وحتّى الولاء كنوع من القرابة، والتي يمكن جمعها كلها تحت عنوان العشائرية السياسية من جهة أخرى.

وثانياً، نقد العشائرية السياسية ليس في بنية النظام غير الديمقراطي الداخلية، بل في حالة الانفتاح والتعددية، وتحول العشائر السياسية إلى وحدات سياسية متنافسة هونقد مطلوب في خضم التحول الديمقراطي. وسوف يكون لنا عدة وقفات مع هذا النوع من النقد الذي يجد الناشط الديمقراطي نفسه بحاجة يومية إليه في كلّ بلد عربي. إن تحول التعددية الديمقراطية فور الانفتاح السياسي إلى تعددية تعتمد كلّ وحدة فيها نظام الولاءات العمودية على أساس الانتماء الجهوي أو الطائفي أو العشائري هو من الآليات التي تفرغ كلّ إصلاح سياسي من المضمون الديمقراطي.

---

(١٧) يعتبر حافظ عبد الرحيم في بحثه الجدي حول سلوك النخبة الحاكمة في تونس منذ بداية المرحلة البورقيبية النموذج النيوبترمونيالي أو البطريركي الجديد في تفسير سلوك النخبة الأبوي الذي يكاد يتحول إلى آلية رئيسية في نظام الولاء والاستزلام. انظر اختياره منهج البحث في: حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية ـ سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

والمفارقة الكبرى أن تكريس التعددية العشائرية كأنها تعددية سياسية بدل التشديد على التعددية الحزبية والفكرية في إطار الرابطة القومية في عملية بناء الأمة في العالم العربي هو من مظاهر التعامل بسطحية ولامبالاة مع مسألة التعددية السياسية عند التدخل الغربي بشأن الديمقراطية في البلدان العربية، وهو من أهم مميزات السياسة الغربية الحالية ضدّ عروبة الدولة العربية ومجتمعها.

الأمر نفسه ينطبق على مهرب آخر من التفسير النظري من نوع تحميل العلاقات السلطوية البطريركية، داخل العائلة مثلاً، مسؤولية انتشار ثقافة تعيق الديمقراطية. والحقيقة أن بناة الديمقراطية في التاريخ كانوا عموماً شخصيات سلطوية داخل عائلاتهم، ولم يتناقض سلوكهم السلطوي في الحيز الخاص، مع دوافعهم الناشئة تاريخياً، الثورية أو الإصلاحية، لبناء قواعد لعبة ديمقراطية في الحيز العام، وبشكل خاص في الدولة، وسيادة قانون واستقلال القضاء وغيره(١٨).

لقد تمّ منح حقّ الاقتراع وتوسيع الحقوق لتشمل المرأة مثلاً على مراحل في الغرب ذاته.

والأهم من ذلك أن «دمقرطة» العلاقات الأسرية مثلاً ودخول القانون إلى الحيز الخاص ينظم العلاقات داخل الذوات نفسها التي تشكل عناصر مؤلّفة للنظام مثل العائلة. فمثلاً بعد نضال طويل داخل الدول الديمقراطية ذاتها بدأ مفهوم سيادة القانون بالتوسع ليتدخل في العلاقات الأسرية من نوع المساواة داخل العائلة ووقف النزعة التسلطية الأبوية والعنف الأسري ضدّ المرأة والأطفال. وعلى الرغم من أن الأحزاب السياسية تعيش في عالم آخر غير الحيز الخاص إلا أن القانون في الدول الديمقراطية تدخل متأخراً وبعد تردد في تنظيم العلاقات ودمقرطتها داخل الأحزاب ذاتها. ويبدو ذلك غريباً وبخاصة أن الأحزاب رابطة طوعية يستطيع المرء أن يغادرها إذا لم يعجبه ما يجري فيها ولا أحد يجبره على البقاء فيها، ومع ذلك تدخل القانون في عملية إدارتها باعتبارها حيزاً عاماً، أي باعتبارها حيوية للمجتمع وللنظام الديمقراطي، ولكنه تدخل متأخراً وبعد تردد حقيقي ومناقشات فكرية وقانونية مستفيضة طيلة عقود.

---

(١٨) مرة أخرى نتفق مع إيليا حريق في نقده لهذه النظريات في حالة نقده لنظرية هشام شرابي في البطريركية الجديدة مثلاً، انظر: حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» ص ٣٩ - ٤٠. ولكننا نود أن نؤكد هنا أن أهمية الثقافة السياسية في حالة العالم الثالث، أي في حالة تطبيق الديمقراطية بشكلها الذي يشمل جميع المواطنين بحق الاقتراع مثلاً، تزداد أهمية الثقافة السياسية عما كان عليه الوضع في أوروبا في حالة التأسيس الأوروبي التدريجي، وهذا ما لا يراه إيليا حريق.

وكما يبدو لا يرى المنظرون العرب وغير العرب الذي يعلقون أهمية كبرى على السلوك والذهنية والثقافة أهمية هذا الفصل التاريخي بين الحيز الخاص والعام الذي مكن من تطور الديمقراطية في الغرب، ثمّ رسم هذه الحدود في كلّ مرة من جديد. ويتعلق هذا الأمر بالثقافة كما بأي قطاع آخر. فدمقرطة العلاقات السارية وقيمها لم يكن شرطاً لتطور الديمقراطية في الغرب، بل بالعكس. ولم تزل العلاقات البطريركية من الأسرة أولاً كشرط للديمقراطية والثقافة الديمقراطية، بل سمحت الديمقراطية بموازنتها ومكافحتها في المجتمع ثمّ في الأسرة.

تعنى الديمقراطية بتنظيم العلاقات الديمقراطية داخل الحيز العام أولاً. وهي تعتبر الفصل بين الحيز العام والخاص العنصر الأكثر أهمية في استعداد وجاهزية ثقافة المجتمع وتشريعاته للديمقراطية. وهذا الفصل الذي يقلل من وزن العنصر الثقافي هو أنّه يحصر بعضه في الحيز الخاص. ولكن هذا لا يكفي إذ لا تلبث أن تبدأ عملية إعادة رسم حدود تدريجية بين الحيز الخاص والعام مع تطور الديمقراطية. ويبقى فرق شاسع بين توسع الحيز العام ليشمل تدخل الحقوق الديمقراطية وسيادة القانون في الحيز الخاص، وبين اعتبار الديمقراطية تبدأ هناك وبذلك تحميل الثقافة الديمقراطية داخل العائلة وغيرها ما لا تحمل.

والفصل بين الحيز الخاص والعام لا يقل أهمية عن الفصل بين الفرد والجماعة العضوية، إذ مكن الفصل الأخير من تصور مجتمع متعاقد، ومن تصور فصل الدين عن الدولة وتصور مؤسسات ومرافق عامة تهم المجتمع ككل في الوقت ذاته. هذه شروط هامة. وهي تعني أن عملية التحول الديمقراطي غالباً ما لا تغير بعض الجوانب في «الذهنية» والسلوك، مثل الدين والثقافة وغيرها، بقدر ما تدفعها إلى الحيز الخاص، فلا تحمي بذلك الخصوصية فقط من تدخل المجتمع، بل تحمي المجتمع منها ومن فرضها، إذا صحّ التعبير.

منذ ماكس فيبر ومحاولة إعادة إنتاج مقولة الأخلاق البروتستانتية كمقدمة لتطور الرأسمالية في أوروبا تعددت المدارس السوسيولوجية التي تعتمد مسألة الثقافة كثقافة سياسية تشترط لتطور الديمقراطية خارج أوروبا من منطلق أن الأخيرة بادرت لخلق شروطها التاريخية الثقافية. ولذلك وبمعنى ما تحولت الظروف التاريخية لنشوء الرأسمالية في أوروبا إلى شروط تاريخية، وكأن الديمقراطية سوف تظهر، وتولد، وتنشأ من جديد في كلّ مرة. حاولت هذه المدارس، ويحاول أتباعها في الحاضر إثبات أن أنماط السلوك الثقافية والمعتقدات تعيق أو تدعم التقدّم: عند تالكوت بارسونز وفي نظريات التحديث وفي الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية عند فرانك

بواز وعند مارغريت ميد وروث بنيديكت، وأيضاً في الانقلاب الذي أحدثته النظرية السلوكية (Behaviorism) في الخمسينيّات والستينيّات. وبعدها تأتي التفسيرات غير الصحيحة وتوسيع نطاق مفعول نظريات غابرييل ألموند وسيدني فيربا المذكورة آنفاً حول توفر وعدم توفر ثقافة مدنية مساندة للديمقراطية. فقد انطلق تفسير ألموند وفيربا من تشكيل ثلاثة أنماط سلوكية سياسية، وافترضا أن بناء الديمقراطية وإعادة إنتاجها يلزمه من بينها نمط المشاركة الذي قيست درجاته وأشكاله من مقارنة خمس تجارب في إيطاليا وألمانيا وبريطانيا والمكسيك والولايات المتحدة. لقد أنتج المؤلّفان الأخيران مفهوماً عن الثقافة السياسية أضحى واسع التأثير كما أسلفنا بما في ذلك في دوائر سياسية.

وقد رفض مفكرو «الخيار العقلاني الفردي» في العلوم الاجتماعية عموماً المقولات عن تأثير الثقافة في نظام الحكم السائد، باعتبارها إما بديهية تشرح ذاتها أو نظرية لا يمكن فحصها[(١٩)]. ولكن آخرين لجأوا إليها باعتبارها تفسير يتم استلاله أو اختلاقه لتفسير كلّ انحراف عن جادة النظرية، أو لتبرير كلّ خطأ في التوقع أو التنبؤ حول نشوء أو عدم نشوء الديمقراطية أو غيرها من التنبؤات التي لم يمكنهم تفسير خطئها فعزوه لعامل الثقافة. وكأن عامل الثقافة هو الاحتياطي الموجود لدى النظرية عند إصابتها بقصور في التفسير، وبذلك أنتجت «الثقافة السياسية» معجماً لكل نظرية عاجزة عن تفسير ظواهر مثل عدم تمكن مجتمعات معينة من الانتقال إلى الديمقراطية. كانت الثقافة ملجأ يستقبل النظريات المهزومة حول غياب الديمقراطية عندما تعجز النظريات الاقتصادية والاجتماعية عن شرح غيابها.

وقد أشار فوكوياما إلى أن انتصار النموذج الديمقراطي الليبرالي قد تمّ عالمياً على مستوى الوعي الذاتي. وهو يقصد أنّه على مستوى الوعي لا يوجد نموذج قادر على التنافس مع الديمقراطية الليبرالية كخيار قيمي وكخيار عقلاني على المستوى الذي يسميه فوكوياما المستوى الأيديولوجي[(٢٠)]. ويتابع فوكوياما أنّه لا يبدو أن هنالك

---

(١٩) ومع ذلك بقيت أمثلة على اللجوء إلى الثقافة لتفسير عدم تطور مجتمعات نحو الديمقراطية عند: Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999), p. 10,

أو اعتبار العنف ناجماً عن فروق ثقافية جوهرية لا يمكن اختزالها، كما في حالة: Robert Bates [et al.], «The Politics of Interpretation: Rationality, Culture, and Transition,» *Politics and Society*, vol. 26, no. 4 (1998), pp. 603-642.

(٢٠) وهذه إعادة اعتبار لافتة للمصطلح «أيديولوجية» في العلوم السياسية الأمريكية، وقد ميزت عودة الأيديولوجية المظفرة هذه مرحلة تأثير المحافظين الجدد بشكل عام على الخطاب السياسي في المؤسسة الأمريكية الحاكمة.

منافساً على مستوى المؤسسات الديمقراطية كذلك. ولا يوجد بنظره نموذج عالمي مطروح كبديل لها. ويدعي فوكوياما أن المشكلة تكمن في مستويين أعمق وأبطأ تطوراً هما المجتمع المدني، والمستوى الأعمق منه الذي يعيق التحول الديمقراطي ويؤخره، أي يحمله المسؤولية حيث لا تنتصر هذه النماذج التي أعلن انتصارها في كتابه المنشور في العام ١٩٩٢ **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[(٢١)] وهو ما يسميه فوكوياما المستوى الثقافي الذي يقوم عليه المجتمع المدني[(٢٢)].

ولا ندري إذا كان فوكوياما يلاحظ أن هذا المستوى الثقافي العميق المزعوم يشبه من حيث عمقه وتمرده اللاعقلاني على الخيار الواعي (الذي انتصرت فيه الديمقراطية كما أسلفنا) وعلى المؤسسات (وفيها أيضاً انتصرت الديمقراطية الليبرالية) مستوى الـ «إيد» اللاواعي في التحليل النفسي عند فرويد. هؤلاء المنظّرون يقسمون الشعوب وحركة التاريخ من دون أن يدروا كما يقسم فرويد النفس البشرية ليفسر سلوكها الشاذ. ويبدو أنه كتب على نقاد فرويد وماركس أن تلاحقهم لعنة تقليدهما عندما يريدون ربط علاقة تحديد موجبة بين سبب ونتيجة، وبين عامل رئيس وثانوي، أن يفترضوا بنى غير واعية وباطنية تفعل فعلها في تحديد الوعي والمؤسسات من خلف ظهور الأفراد عند ماركس، وفي لاوعيهم عند فرويد. وهي في الحالتين بنية تحتية نفسية أو اقتصادية. ونقادهما يفترضون بوعي أو بدون وعي الافتراضات نفسها لتفنيدهما. وهي هنا تظهر كبنية ثقافية لاواعية تتدخل ضدّ الثقافة الواعية ذاتياً. ولهذا الغرض يعرّف فوكوياما الثقافة كما يلي: «أعراف وعادات أخلاقية تمرر وتوارث بواسطة التقاليد، ومع أنها متأثرة بالمستويات الثلاثة الأخرى إلا أنها الأبطأ في التغير»[(٢٣)].

ويشمل هذا المستوى الدين والعادات والتقاليد وبنية العائلة والقيم السائدة. وهو إذ يعلل بها إعاقة التحول يرفض ويفند ادّعاء هانتنغتون أن الثقافة الكونفوشيوسية تحديداً تشكل عائقاً من هذا النوع[(٢٤)]. ومع أنه يؤكّد المبدأ والمنهج،

---

(٢١) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

(٢٢) انظر هذا التقسيم عند فوكوياما في: Francis Fukuyama, «The Primacy of Culture,» in: Larry Diamond and Marc F. Plattner, eds., *The Global Resurgence of Democracy*, 2nd ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996), pp. 320-323.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٢٤) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), p. 238.

لا يقتبس فوكوياما من هانتنغتون ولكننا نعتقد أنه يقصد الفصل عن الصين وتأثير البنية الثقافية الكونفوشية الجماعية (ضد الفردية) والسلطوية الطابع برأيه في إعاقة الديمقراطية.

ولا يختلف معه في حالة الإسلام، ولكنه يرى أن «الإسلام» خطر محلي، وبديل محلي وليس خطراً على الصعيد العالمي يهدد انتصار الديمقراطية كنموذج. ف «الإسلام» ليس بديلاً عالمياً مطروحاً كنظام مثل الشيوعية.

تحاول ليزا وادين[(٢٥)] استنباط مفهوم أكثر نقدية للثقافة كعملية «صنع المعنى». وتحول وادين الثقافة هنا إلى ممارسة بدلاً من أن تكون مجموعة صفات متشيّئة. إنّها ممارسة سيميائية لجعل العالم الذي نعيش فيه مفهوماً، مع أنها ممارسات في ظروف وحدود معطاة، ولكنها تحتمل خيارات. ونحن نتفق معها أن مفهوماً كهذا يساهم في فهم السياسة، ويمكّن علماء السياسة من ربط بعض الروابط السببية والبحث عن الأدلة، دراسة عملية (إنتاج المعنى) تتضمن تحليل العلاقات بين ممارسة الوكلاء الاجتماعيين (Agents) (من نوع الرقابة الذاتية، أنماط الترفيه، عادات العمل. . . إلخ) ووظيفية المنظومات الثقافية (المقصود هنا هو اللغة كأنظمة رمزية، أنظمة الرموز السيميائية (Semiotic) فالكلمات أو اللغة ككلمات لا تكفي هنا).

تقدّم ليزا وادين تعريفات الثقافة التي ورثها علماء السياسة عن غيرتز رغم إنجازات الأخير، وبخاصة في تحديده لأهمية الرموز في عملية إنتاج المعنى للأفراد. وتدعي الكاتبة أن «الجيرتزيين» في الأنثروبولوجيا، ثمّ في العلوم السياسية استخدموا مفاهيم متعددة ومركبة للثقافة وكانوا مستعدين للتنازل عن بعض من إمكانيات المنظومة التحليلية التي تفحص درجة التماسك السيميائي (Semiotic Coherence) لمجموعة بشرية محددة. لم تعد الثقافة ما تملكه مجموعة بشرية محددة، بل سؤال ما هي هذه المجموعة. وما زال معظم علماء السياسة يتعاملون مع الثقافة وكأنها مجموعة صفات ثابتة عند جماعة بشرية ويقللون من فهم تاريخية هذه الصفات وديناميكيتها وتبدلها وتطورها بما هي عملية إعادة إنتاج المعنى عند المجموعة[(٢٦)].

كان من المألوف أن تجد في دراسات تقدّم تفسيراً «يقارب البداهة» لأنظمة الحكم في إسبانيا والبرتغال في أوروبا والغالبية الساحقة من بلدان أمريكا اللاتينية إلى أنظمة حكم دكتاتورية بربط النظام بانتماء غالبية سكانها للمذهب الكاثوليكي الذي يفترض أنّه مذهب يتناقض مع الديمقراطية. لا بدّ أنّه لو أثار أحدهم مثل هذه الفكرة في أيامنا لأصبح محط سخرية جماعية. ولكن ما يقابلها من حديث

(٢٥) Lisa Wedeen, «Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science,» *American Political Science Review*, vol. 96, no. 4 (December 2002), p. 714.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧١٦.

شائع، حتّى بين مسلمين، عن علاقة الإسلام بالديمقراطية والتخلف... ما زال يؤخذ بجدية[(٢٧)].

إلى هذا النموذج أخيراً، ينتمي هانتنغتون، أي إلى المدارس التي تفسر السياسة والنظم السياسية بالثقافة، وبخاصة في مقاله «صراع الحضارات»[(٢٨)] من العام ١٩٩٣ الذي تحول إلى كتاب **صراع الحضارات وصناعة النظام العالمي الجديد** من العام ١٩٩٦. ثمّ أتبع بعدد لا يحصى من الأدبيات التي كتبها هو وتلامذته، والتي تزامن نشرها مع ازدياد نفوذ القوى المحافظة الجديدة في السياسة والثقافة السياسية السائدة في واشنطن.

الثقافة عند هانتنغتون ليست هي صراع المنظومات الاقتصادية ولا هي صراع أيديولوجي يعبر عن الأول. وبرأيي أن تعريف هانتنغتون للثقافة يزج منذ البداية بشكل واضح بمسألة الهوية، أي أن منهجه البحثي يتورط في عالم سياسات الهوية الأيديولوجي، ومن هنا سلبيته وموقفه الهدام والأيديولوجي، بمعنى غير العلمي. فهو يقدم تعريفاً جوهرانياً واضحاً للحضارة ثمّ يبينه أيضاً بشكل نظري في العلوم الاجتماعية لأنه برأيه يمكن إعداد قائمة جاهزة ومفصلة بالصفات التي تميز حضارة، وثم بحثها كمعطى عند جماعة بشرية محددة.

لم يعد العالم بموجب المدارس والتيارات التي ينتمي إليها هانتنغتون يقسَّم بموجب الأنظمة الاقتصادية، بل بموجب الثقافة والحضارة. وعند تعريفه للحضارة يجد الكاتب نفسه مستخدماً تعبيرات متعلّقة بالهوية. «الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مستوى للهوية الثقافية قبل تلك التي تميز الجنس البشري عن بقية الأنواع. وهي تعرّف بعناصر مشتركة موضوعية مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات، وبمستوى تماهي الأفراد ذاتياً. توجد عند الناس مستويات للهوية: وقد يعرّف الإنسان ذاته بدرجات مختلفة من التأكيد والتشديد (روماني، إيطالي، كاثوليكي، مسيحي، أوروبي، غربي) الحضارة التي ينتمي إليها بأنها أوسع

---

(٢٧) ويجلب عصام الخفاجي مثالاً حقيقياً آخر لبؤس ما يبدو طبيعياً في مرحلة تفسيرية معينة في عيني مرحلة أخرى: «ثمة بين منظّري التطور من يقول إن الديانة الكونفوشيوسية السائدة في أصقاع واسعة من شرق آسيا، بتقديسها للتراتبية والانضباط، هي ما يفسر احترام تلك الشعوب لقيم العمل، وبالتالي تطورها العاصف. إنما ينسى هؤلاء المنظرون أن الكونفوشيوسية بالذات، كانت إلى ما قبل أربعين عاماً تستخدم لتفسير تخلف شرق آسيا، باعتبارها ديناً يدعو الفرد للخضوع إلى الجماعة، قاتلاً بذلك المبادرة والطموح الفرديين اللذين هما أساس التقدّم الغربي». عصام الخفاجي في: **الحياة**، ١٩/١١/٢٠٠٦.

(٢٨) Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs* (Summer 1993), pp. 22-49.

وحدة تماه من تلك الهويات التي يتماهى معها بشدة. يعرّف الناس ويعيدون تعريف هوياتهم، ولذلك أيضاً تتغير حدود الحضارات»[٢٩]. وتكاد الهوية إذاً عند هانتنغتون تفسر كلّ شيء تقريباً، وهو يفرط في استخدام التعابير: تماهي، وانتماء، وهوية. لدينا هنا أحد آباء سياسات الهوية التي تُتهم بها الأصوليات على أنواعها، ويُتهم بها القوميون على أنواعهم. على الباحث ألا ينسى للحظة أن التنظير الأكثر منهجية لسياسات الهوية يوجد في معابد وهياكل الأكاديمية الغربية ذاتها في الولايات المتحدة.

من زاوية نظر هانتنغتون يتوفر مع مصطلحات الثقافة والهوية، أو الثقافة كهوية، مفتاح لفهم إسقاطات التحديث مثلاً. فبرأيه التحديث والتغيير الاجتماعي يفصل الناس عن هوياتهم المختلفة. كما تضعف الدولة الوطنية كمصدر للهوية. وفي تقديره في دول العالم تحرّكت الديانة، الدين كوحدة انتماء وتماهٍ، لجسر هذه الفجوة، ويتم ذلك غالباً بصورة الحركات المسماة «أصولية». توجد كلّ هذه الحركات في المسيحية الغربية أو اليهودية والبوذية والهندوسية كما في الإسلام. الناس النشيطون في الحركات الأصولية في غالبية الدول والديانات هم شباب خريجو كليات وفنيون أو مهنيون من الطبقة الوسطى، ورجال أعمال. «علمنة العلم.. هي من حقائق الحياة الاجتماعية المسيطرة في القرن العشرين. وإحياء الدين، وانتقام الإله على حدّ تعبير جيل كيبل يزود بأساس جديد للهوية والالتزام يتجاوز الحدود الوطنية ويوحد الحضارات»[٣٠].

يقول الكاتب إن السؤال المطروح في الصراعات الأيديولوجية هو «على أي جانب أنت؟». ويستطيع الناس أن يغيروا خياراتهم من جانب إلى آخر. أما في الصراع بين الحضارات فالسؤال هو «من أنت؟» أو «ماذا أنت؟» وهذا معطى لا يمكن تغييره... والجواب الخاطئ على هذا السؤال قد يعني رصاصة في الرأس. هذا السؤال يميز بين الناس بشكل أكثر حدة من الإثنية. قد يكون الشخص نصف فرنسي أو نصف عربي أو مواطن في بلدين، ولكن من الصعب أن يكون الإنسان نصف كاثوليكي أو نصف مسلم»[٣١]. يصعب أن يجد المرء تشديداً على الهوية كتفسير للصراعات والمواقف كما في هذه الفقرة.

ولكن أليس هذا كلاماً فارغاً؟ فبموجب تقسيم هانتنغتون حتّى لو أصبح الفرنسي مسلماً فإنه يبقى ضمن الحضارة المسيحية الغربية، وحتّى لو تحول مسلم إلى

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

مسيحي في فلسطين أو غيرها فإنه يبقى جزءاً من الحضارة الإسلامية. وما دامت المسألة طوائف وهويات وغيرهما فليست هنالك حدود للتمييزات بين انتماء حقيقي أو غير حقيقي وطارئ... ومحاولة هانتنغتون التخفيفية للتمييز بين الإثني والحضاري ووقعهما من ناحية «الرصاصة في الرأس» هي محاولة بائسة. فبالإمكان دائماً الادّعاء أن هذا المسيحي ليس «مسيحياً حقيقياً»، وأن هذا المسلم «ليس مسلماً فعلاً»... واختيار هانتنغتون مركب حضاري واحد هو الانتماء الطائفي في سياق حضاري معين، والتشديد عليه (يطلق عليه هانتنغتون خطأ عبارة الانتماء الديني) هو انتقائية أيديولوجية تتم برأينا لغرض في نفس يعقوب.

ويكمن تناقض مطلب الديمقراطية في السياق الحضاري المختلف برأي هانتنغتون في أن بعض الدول العربية قد وصلت إلى درجة من التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي تحتم تغيير النظام السلطوي القائم، وأدى هذا إلى فتح النظام السياسي العربي على احتمالات متعددة. وقد استغل هذا الانفتاح من قبل حركات إسلامية معادية للديمقراطية. وبنظر هانتنغتون الديمقراطية الغربية عندما تطالب بالديمقراطية في مثل هذه الحالة إنما تقوم بسذاجة بتعزيز ودعم القوى المعادية للغرب نفسه.

والغريب الذي يكاد يكون مسلياً في هذا الأمر أن نظريات هانتنغتون نشأت في السياق التاريخي السياسي نفسه الذي أنشأ المحافظين الجدد. ولا يكاد ينتقد أي منهما الآخر، هذا مع أن أفكاره تتناقض مع محاولة المحافظين الجدد تصدير الديمقراطية إلى سياقات حضارية مناقضة لها بمصطلحات هذا المفكر اليميني، بل هو يحرض ضدّ اللعب المغامر بفكرة هذا التصدير صراحة. ولكن هذا التصدير هو بالضبط ما يدعو إليه المحافظون الجدد وقامت به الإدارة الأمريكية في عهدهم. فما هو التفسير لهذه المفارقة العجيبة لتزامن أفكار تبدو متناقضة ولكنها منسجمة في الأجواء المحافظة في المؤسسة ذاتها؟ التفسير أن الدعوة لتصدير الديمقراطية والدعوة لأخذ صراع الحضارات بجدية وجهان للعملة الأيديولوجية نفسها للإمبراطورية الأمريكية وفي خدمة السياسة الحربية نفسها المؤدية إلى الهيمنة. لا صراع الحضارات هو مقولة علمية، ولا إمكانية تصدير الديمقراطية على بارجة هو مقولة علمية أيضاً. ومرحى للتناقض بين المواقف والتنظيرات ما دامت في خدمة نفس المصالح.

يعتقد هانتنغتون أن العلاقة بين الإسلام والغرب هي عبارة عن صدام حضارات من قبل الطرفين. ويقتبس برنارد لويس الذي سبقه إلى استخدام العنصرية في وصف العلاقة بين الإسلام والغرب. «نحن نواجه مزاجاً وحركة تتجاوز بكثير

مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتبعها. أمامنا لا أقل من صدام بين حضارات. قد يكون غير عقلاني[٣٢]، ولكنه تاريخي بالتأكيد. إنّه خصم قديم لتراثنا اليهودي - المسيحي، وحاضرنا العلماني، وضد توسع كليهما على المستوى العالمي»[٣٣].

ويرى هانتنغتون في الواقع أن مفاهيم مثل: الفردية، الليبرالية، الدستورية، حقوق الإنسان، المساواة، الحرية، السوق الحر، حكم القانون... هذه كلها مفاهيم غربية لا تجد لها صدى أو قيماً شبيهة في الحضارات الأخرى. لا يوجد فقط للحضارة الغربية وغيرها من الحضارات جوهر بل أيضاً لهذه المفاهيم جوهر غربي. وهذا يعني أن التفاوت بين الحضارات غير ناجم عن تفاوت بالدرجة في توزيع قيم ومفاهيم كونية، بحيث نقول إن مجتمعاً ما أرقى أو أكثر تطوراً، أو أقل أو أكثر احتراماً للحرية. لأن الحضارات بمفهومها عند أمثال هانتنغتون لا تتفاوت كمياً على الإحداثيات نفسها. وتمايزها هو تعبير عن اختلاف جوهري، وإحداثيتها مختلفة وهي قائمة في رسم بياني آخر تماماً. فالقيم والمفاهيم ترتبط وتفهم أيضاً في سياق حضاري، بمعنى أن القيم والمعايير والمفاهيم منبثقة من حضارات وليس العكس.

ولكي يثبت وجهة نظره فإن لدى هذا الباحث الاستعداد أن يستعرض بالاسم مواقف وخطابات تعبوية ألقتها شخصيات سياسية ودينية عربية بمن فيهم الرئيس صدام حسين والملك حسين بن طلال والخميني والداعية السعودي الشيخ سفر الحوالي إبان وعشية حرب الكويت المسماة حرب الخليج الثانية، ومحاولتهم تصوير حرب أمريكا على العراق إثر غزو الكويت كأنها حرب ضدّ المسلمين، أو حرب الغرب ضدّ الإسلام[٣٤].

من الواضح الجلي أن هذا الاستخدام لخطابات تعبوية أيديولوجية سياسية ودينية لإثبات فرضية لا يثبت شيئاً حول طبيعة الصراع كصراع بين حضارات. ولكي توضح الفكرة وتظهر سخافتها ما علينا إلا أن نتخيل كيف كان باحث غربي سيحكم على باحث عربي يجلب خطابات بوش واستثمارها للدين كدليل على أن

---

(٣٢) ردّ الفعل المقصود هو ردّ الفعل الإسلامي الأصولي على الحداثة الغربية (المؤلّف).

(٣٣) Bernard Lewis: «The Roots of Muslim Rage,» *Atlantic Monthly*, vol. 266, no. 3 (1990), pp. 47-60, and «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996), pp. 52-63.

(٣٤) Huntington, Ibid., p. 35.

حربه في الواقع هي حرب مسيحية موجهة ضدّ الإسلام، وأن هذه هي طبيعة وجوهر هذه الحرب. ولكن هذا بالضبط ما يؤكّده أصوليون مسلمون، مع الفرق أن هذا ما يجعل هذا النوع من صراع الحضارات يعتبر تحريضاً تعبوياً ضدّ الغرب وليس نظرية علمية، كما اعتبر تفسير الإعلام العربي لتعبير «حملة صليبية» في خطابات بوش. أما تحريض هانتنغتون التعبوي على مستوى الهوية واقتباساته لجمل من خطابات كأنها أدلة فيعتبر نظرية علمية.

ولكن لسوء حظّ النظرية أن هانتنغتون يؤيد ليس فقط مقولة صراع الحضارات الأصولية، بل أيضاً قراءة شعوب المنطقة العربية للحرب ضدّ العراق مثلاً كازدواجية معايير أمريكية، وبخاصة إزاء تصرف الغرب في البوسنه وفلسطين. والجديد أنّه يؤيد هذه الازدواجية، ويعترف بها ويعتبر اختلاف المعايير المستخدمة وازدواجيتها بين العدو والحليف والصديق طبيعية. وللدقة لا يبرر هانتنغتون ازدواجية المعايير بموقف عنصري مثلاً، بل يضفي عليها موضوعية علمية في فهم العالم. إنّه يؤكّد فقط أنّها في صلب صراع الحضارات إذ يستخدم الناس معياراً لأقربائهم وآخر لخصومهم من أبناء الحضارة نفسها ومعياراً آخر لخصومهم من الحضارة الأخرى. والحقيقة هي أن طبيعية ازدواجية المعايير عنده تكاد تكون هي التبرير لنموذج صراع الحضارات، أو الهويات في نظرة متفحصة أكثر. لكي تبرر السياسة ازدواجية معاييرها يجب إما أن تقر بعنصريتها، كما يفعل هانتنغتون عملياً معتبراً الأمر طبيعياً، أو يقرّ الباحث الموضوعي بأن المصالح هي المعيار الوحيد، وأن هذه المعيار الوحيد هو الذي يدفع إلى تناقض مواقف بحسب المصلحة فتبدو ازدواجية معايير، أو تفترض أن المرجعيّة التاريخية والسياق التاريخي هو صراع حضارات لا مكان فيه لمعيار واحد.

يبدو هذا تصويراً موضوعياً للواقع، على الأقل نظرياً، ولكن عندما يتكلم أو يكتب «ابن حضارة غربية» مثله مثل برنارد لويس داعياً للدفاع عن حقّ هذه الحضارة ضدّ التهديد الإسلامي أو ضدّ «نزعة العالم الإسلامي الانتقامية من نمط الحياة الغربي»، فهو في واقع الحال كمن يعتبر صدام وصراع الحضارات حالة من الدفاع المشروع عن الذات. والدفاع عن الذات تبرير يصحّ في حالة المعتدى عليه بدرجة أكبر مما في حالة المعتدي. وإذا كان يعتبر ازدواجية المعايير في صلب هذا الصراع وكآلية دفاع لحضارة ضدّ حضارة معادية، فهو في الواقع يؤيد ازدواجية المعايير، ففي ظلّ سريان نموذج صراع الحضارات لا معنى لمعايير ولا لقيم كونية. المعايير والقيم تصلح في إطار حضارة معينة وفي سياقها. على كلّ حال هو من الصراحة بحيث يفضح استخدام «الغرب» في صراعه مع الإسلام مقولات مثل «المجتمع العصري» أو «العالم

الحر» لوصف نشاطه ولإضفاء الشرعية على عمليات أو خطوات تقوم بها الولايات المتحدة وأوروبا. فهو يعتبر صندوق النقد وغيره من المؤسسات الاقتصادية العالمية «أدوات تفرض مصالح الغرب الاقتصادية على الأمم الأخرى»(٣٥).

ولكن ما المهم هنا؟ المهم أنّه لا يقوم بمهمة فضح علمية لمقولات أيديولوجية وأدوات سيطرة يقدمها الغرب كأنها مصطلحات كونية، بل عملية تباهٍ أو تفاخر، بمعنى أنّه لا يرى حتّى حاجة إلى الغطاء الأيديولوجي. وهذا مفهوم جديد لـ «الموضوعية العلمية» كنفي للحاجة إلى الغطاء الأيديولوجي. وهذه تعبيرات عن ثقة بالنفس. الثقة الإمبريالية بالنفس بعد انهيار الاتحاد السوفياتي تسمح بنشوء تيارات من داخلها تعترف صراحة بأن ما قدم حتّى الآن كتعابير كونية هو في الواقع غطاء أيديولوجي. ويقوم هانتنغتون بإزالة هذا الغطاء ليس في خدمة «العلم» كما يدعي، بل لأن الإمبريالية في مرحلة الثقة بالذات لم تعد بحاجة إلى أقنعة، وتصوير الصراع كصراع سافر بين حضارات هو مبرر نزع الأقنعة حتّى عن ازدواجية المعايير. والسؤال الذي لا يفطن إليه هانتنغتون هو: ألا يصحّ أن تكون عبارة «صراع الحضارات» كمقولة نظرية، هي أيضاً غطاء مثل «صندوق النقد الدولي» و«المجتمع الدولي» و«المجتمع الحر» وغيره لتغطية صراعات نفوذ وقوة واقتصاد. بحيث لا تصحّ هذا كغطاء إلا إذا اقتنع الناس بها؟ والمقصود هو: ألا يصحّ أن يقال إن نظرية صراع الحضارات ذاتها هي غطاء أيديولوجي جديد لصراعات مصالح وسيطرة واقتصاد وهيمنة عسكرية؟

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٩.

الفصل الخامس

إشكاليــة القبيلــة والدولــة

نفهم النقد[1] على المستشرقين في سياق بعض تحديداتهم لثقافة القبيلة والعنف. وقد حدد بعضهم خطأً فاصلاً قديم المنشأ بين ثقافة الغرب والعالم الإسلامي يجعل الانتماء للمكان مميزاً **للأولى**، والانتماء للنسب والسلالة مميزاً **للثانية**، ويعتبر أن مثل هذا المبدأ الثقافي يتحدى في ثباته تقلب الظروف المادية. ولا شكّ أن العديد من المفكرين العرب الذي يبحثون عن أصل واحد وسبب واحد لتخلفنا في استعادة لسؤال النهضة بعد الأزمات والنكبات، يعيدون إنتاج هذا النوع من الخطاب الاستشراقي ولكن بمبادئ متغيرة يرجعون إليها «تخلفنا» عن اللحاق بركب الغرب في كلّ مرة. ليست القبيلة والعائلة جوهراً كامناً في النفس العربية، أو ثقافة سياسية ثابتة مثل «عقلية» لاتاريخية عند العرب. إنّها ليست ثابتاً في المتحولات يفسر نتيجة ثابتة أخرى نابعة منه، هي أن المجتمعات العربية عصية على الديمقراطية كما أسلفنا.

ومن الخطأ أصلاً البحث عن مبدأ واحد مفسر للفجوة بين الغرب والشرق مثلاً. ولكن يصعب أيضاً فهم البنى الاجتماعية والسياسية العربية كتطور شبيه بالغرب توقف عند مرحلة تاريخية محددة، أي كأن حاضرنا هو ماض غربي. يصعب فهم البنى السياسية والثقافية والحقوقية مثلاً كبنى فوقية تشكل رديفاً لتوالي تشكيلات اجتماعية اقتصادية في مركزها توالي أنماط إنتاج من نوع عبودية ـ إقطاع ـ رأسمالية، كما في حالة تطبيق النظرية المادية التاريخية في فهم التاريخ الأوروبي أو التاريخ العالمي من منظور أوروبي. وحتّى نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، فهي تصلح في أفضل الحالات لفهم النظام السياسي الذي قام مرتبطاً بمهام الدولة في تنظيم الري على ضفتي النيل في مراحل تاريخية محددة، أي أن تطبيقه كنموذج تفسير اقتصر على مصر، وهي بحواضرها القديمة ليست أهم نموذج لدور القبيلة في السياسة.

ولا يكفي فهم القبيلة كأنها نواة تاريخية غير متغيرة يجري حولها التطور

---

(1) خلدون حسن النقيب، **آراء في فقه التخلف: العرب والغرب في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ٤٢٠.

الاجتماعي والتاريخي كأنه غلاف يحتويها دون أن تتبدل. وهذا هو في الحقيقة افتراض من يعودون إلى ابن خلدون لكي يفهموا أي شيء وليجيبوا على أي سؤال حول الحاضر العربي. وحالهم كحال من يتوسل نصوص فيكو ومكيافلي على أهميتهما لفهم إيطاليا الحاضر. ونحن نتفق في هذا الرأي مع عبد الله العروي[٢]. ونرى أن القبيلة قد تغيرت بتحولها إلى عشيرة غير متنقلة في المكان، كما ندعي أنّه في الكثير من حالات التاريخ المدني الطويل اضمحلت العشيرة. ومن ناحية أخرى فإنها حيث بقيت قد غيرت ملامحها ووظائفها بشكل جعلها متأثرة ببنى اجتماعية وسياسية غير عشائرية بقدر ما هي مؤثرة فيها.

ما يميز القبيلة كتشكيلة اجتماعية متنقلة في المكان أنّها جماعة لم ينفصل فيها السياسي عن الاجتماعي وعن الاقتصادي. ولم ينفصل فيها الفرد عن الجماعة، إلا بمعنى تفرده كعضو فيها. ولكن حالما تتوطن يصادر المكان جزءاً منها ومن ولاءاتها المنصهرة في وحدة واحدة عند تنقلها. فهي غير مضطرة لتكييف بنيتها مع ما هو قائم في المكان طالما كانت تتنقل. والمميز فيها أن ديمومة توطنها عمق اضطرارها إلى التكيف والتغير. وكلما تعايشت مع بنى سياسية واقتصادية خارجها تقاومها. ثمّ يندمج أفرادها في هذه المجالات فتحتفظ بجزء منها وترخي قبضتها عن الآخر، في عملية تمفصل تدريجية أدت عبر آلاف السنين إلى تغير بنية العشيرة، فإما أدت إلى تفككها، أو إلى تكيفها واتخاذها وظائف أخرى. وتتنوع هذه الوظائف من الحفاظ على التضامن فيها لغرض الحفاظ على الذات وحتّى الحفاظ على إمكانية تأجير ولائها واستخدامها كقوة عسكرية على يد أنظمة مقابل امتيازات أو أموال. وقد توظف الوظيفة التضامنية ضدّ بنى قبلية أخرى شبيهة وقد يتم استخدامها لحماية أفرادها من بطش السلطة المركزية.

نحن ننتقل من نهاية العشيرة أو الجماعات العضوية الأخرى أمام مركزية الدولة كما في أجزاء شاسعة من مصر، وبقائها في مناطق طرفية مثل الصعيد وغيره، ونهايتها أو تضاؤلها في دمشق وحلب وبيروت مع بقائها في مناطق أخرى مثل الجزيرة وغيرها. . . وحتّى تفسير جزء من الولاءات والخلافات السياسية في شرق المشرق العربي وجنوبه كتمايزات في شكل توطين قبائل شمر وعنزة مثلاً.

يقول خلدون حسن النقيب «ان الذي يجعل القبيلة. . . مقبولة ومرغوبة، هو أنها بسيطة بدائية، وعميقة منغرسة في أعمق أعماق الوجدان الإنساني بحيث لا

---

(٢) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٤٠ ـ ٤٣.

يمكن اختزالها أو تفكيكها إلى علاقات أبسط أو أعمق. ولذلك يصفها... غيرتز بالولاءات ـ الانتماءات الوشائجية. فعندما يتعرض المجتمع لأزمة طاحنة أو خطر داهم نعود إلى هذه الانتماءات ـ الولاءات الوشائجية التي نجد فيها الأمان والطمأنينة، أو نستعملها كأدوات لتحقيق المصالح وكسب المنافع. هنا ينكشف زيف الحداثة، وينكشف زيف النزعة الإنسانية، وينكشف زيف الاعتقاد أن التعددية الحضارية ـ الديمقراطية تستطيع أن تنجي العرب من التخلف. فعندما يحصر المثقف في زاوية يتحول إلى مثقف قبلي، أو عندما يسعى إلى تحقيق مصلحة أو تطبيق فكرة أو خطّة يتحول إلى مثقف قبلي. وما التدين أو الاشتراكية إلا تغطية وتمويه. وما الأمة إلا اتحاد أو تحالف لقبائل الدول القطرية، وهي تجسيد لفكرة القبيلة»[٣]. ويصح تقييم النقيب للجوء إلى القبيلة أو تَكَشُّف القبلية انتماءً وهوية في مرحلة الأزمة، كما نتفق معه على بنيوية القبيلة بالنسبة للدولة القطرية، أو اعتبارها عنصراً مكوناً من بنيتها، ولكن من الأفضل التحديد بدقة أن هذا التعميم يسري حيث لم تتم عملية بناء الأمة أو فشلت. ولكننا لا يمكن الاتفاق معه على استنتاج زيف الحداثة والحضارة من هذا اللجوء إلى القبيلة في مرحلة الأزمة. فهنالك فرق بين القبلية كاستثناء يبرز في زمن الأزمة وبين القبلية كحالة شرعية يومية لا تحتاج حتّى إلى غطاء.

والفرق فعلي وكبير. هنالك فرق بين نظام عشائري قبلي سياسي واع ومعاش من جهة، وتأجج روح القبيلة مثل جمر تحت رماد السلام الاجتماعي وحتّى تحت المواطنة من جهة أخرى. وهنالك فرق بين انتشار ثقافة القبيلة والالتزام بها، حتّى لدى المثقفين، واللجوء إليها في حالة الحاجة والأزمة. وأخيراً هنالك فرق بين امتناع المواطن ولو علناً فقط حتّى عن تعريف ذاته من خلال العضوية في قبيلة أو طائفة باعتبار أن «هذا عيب ولا يجوز» وبين استخدامها والنفخ فيها كفعل سياسي سافر وعلني وكاستثمار سياسي لما يصبح بعد ذلك رأسمالاً اجتماعياً واعياً. وليس هنالك من داع لإنكار هذا الفرق أو تجاهله، كأنه لا فرق بين ثقافة جمهورية وثقافة قبلية، وبين مناطق حضرية وبدوية مثلاً. ومن هذه الزاوية يجب أن يقال أنّه حصلت فعلاً ردّة في المراكز المدنية العربية. ولكننا نفهمها كردة وكنتاج فشل التحديث، كما نفهمها كنتاج عدم النجاح في عملية بناء الأمة، ولا نفهمها كجوهر قبلي ثابت متعالٍ على الأحداث. وخلدون النقيب طبعاً يوافق على هذا الرأي على ما رأيت من مجمل كتابته.

هنالك فرق بين نفوذ العشيرة في المراكز الحضرية وبين نفوذها في المناطق

(٣) النقيب، المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

الصحراوية أو الريفية أو المناطق التي تحضرت حديثاً، بعد أن تحولت العشيرة إلى نظام سياسي معترف به.

لقد صمدت العشيرة في دول ومناطق عديدة حيث المدينة أقل نفوذاً، وهي إما صمدت كبنية اجتماعية وساعدها تكيفها مع الوضع الجديد على تسخير أدوات حديثة في خدمة بقائها من استخدام السياسة والصراع على النفوذ السياسي وحتّى استخدام الخدمة العسكرية والرغبة بتبوؤ مركز قوة في الجيش. يسخر كلّ ذلك في حالة تكيفها مع التوطين من أجل تكريس نفسها كوحدة اجتماعية تضامنية، أو كوحدة سياسية سهلة التحشيد في الانتخابات مثلاً، أو يمكن الاعتماد على ولائها في الجيش أو الأجهزة الأمنية.

وهنالك حالات أكثر سلبية من هذه المشاركة القبلية تستمر فيها العشيرة في القيام بدورها التقليدي الطارد عن المركز، ولكنها تبتز المركز الذي يتقي شرها. فهي قد تقايض حتّى عدم التمرد على الحكم المركزي بامتيازات لأفرادها في الأقاليم التابعة للمركز. ومن نافل القول إن هذه الامتيازات التي تتم بفضلها وتمر عبرها تزيد من نفوذها على أفرادها كوسيط مع الحكم المركزي يمنع نشوء وساطات أخرى مثل المؤسسات المدنية أو المواطنة وغيرها، أو يغني عنها. وقد تصل حدّ التفاوض مع دول عربية أخرى عبر الحدود لتكون جسر تدخل في الدولة التي تعيش فيها أو على أطرافها، أو للتعبير عن عدم الرضا ولابتزاز مكتسبات من الدولة.

وفي مناطق أخرى بقيت القبيلة قوة رسمية معترفاً بها في إدارة الدولة وشكل بنائها وتحالفاتها وتوازناتها كما في حالة اتحادات قبائل حاشد وبكيل في اليمن مثلاً، وكما في حالة نفوذ العشائر شبه الرسمي في الأردن، أو في شكل حكم وبناء دول الخليج من الإمارات العربية المتحدة وحتّى السعودية قاعدةً لنظام الحكم.

وغني عن القول إن هذا النمط من السلوك السياسي لا يؤسس لحدود الأمة والمواطنة، وبالتالي يخلق حلبة أخرى مختلفة تماماً عن الحلبة التي يمكن أن يتطور فيها نظام ديمقراطي.

ولا شكّ أن هنالك ضرورة للتمييز بين القبيلة بمفهومها الأفريقي والعربي مثلاً. فالقبيلة بالمفهوم الأول شديدة الشبه بالجماعة الإثنية التي قوَّتها الدولة والانتخابات وغيرها، كما أججها الاستعمار بتشويهها سياسياً وإقليمياً وحولها إلى شعوب إثنية موزعة في عدة دول، ورأينا أحد الآثار المرعبة لهذا التسييس للوعي القبلي كوعي إثني وتقسيمه في الوقت ذاته في رواندا وبوروندي. أما القبيلة العربية القائمة افتراضاً على الأب المشترك وعلاقة القرابة والتي أدرك حتّى ابن خلدون

مبكراً أنها قد تتوسع بالانتساب والتحالفات وغيرها فيصعب القول إنّها تحولت إلى شعوب أو شعوبيات. ولو كان موضوعنا اجتماعياً ـ أنثربولوجياً متعلقاً بالقبيلة كبنية متنوعة بين أفريقيا وآسيا والمناطق الصحراوية وغير الصحراوية، وليس بالقبلية فقط كظاهرة سياسية قائمة عربياً، لكنّا توقفنا طويلاً عند هذه التميزات. ولكن هذا ليس موضوعنا.

يرفض مؤلّف مغربي في بحث حول سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي النظريات القائمة على افتراض حرب دائمة بين القبيلة والدولة، فنزعة القبيلة إلى تقسيم المجتمعات تحتاج إلى الوحدة. والقبيلة رابطة تضامنية لا تمنع أن يخدم بعضها الدولة (المخزن في هذه الحالة) وأن يعاديه بعضها الآخر، ولا يمنع تنظيمها التحالفي والاعتراف بها وحدة الأمة أو الدولة(٤). فهي قد تتبنى الدولة الوطنية تماماً كما تبنت الدين بعد أن كانت متهمة بعدم الولاء الديني. ومع ذلك يخاطر هذا الفصل بإصدار الحكم التالي على الموضوع:

في كافة الحالات بقي استمرار القبيلة كقوة اجتماعية تضامنية فاعلة دليلاً على أمرين: ضعف الدولة المركزية كدولة متماسكة وقادرة على عملية بناء الأمة، ودليلاً على عدم تفرد الأفراد على شكل مواطنين لهم حقوق ويعتبرون المجتمع والدولة تعبيراً افتراضياً عن تعاقدهم. وحتّى لو لم تنازع القبيلة عملية تشكل الأمة فإن القبلية كنزعة تدوم بعد انحلال الأساس المادي للقبيلة ويعاد إنتاجها على أساس اجتماعي سياسي، كما يفعل الاستعمار مثلاً عند توظيفها وتوظيف زعاماتها ضدّ حركات التحرر في نزعة معادية لتشكل الأمة والدولة.

فيما تشكلت الدولة في الهند مثلاً من قوميات وجماعات إثنية ولغات مختلفة، دفعها وحدة واقعها الطبيعي والجغرافي المتواصل إلى الوحدة في دولة، وفيما نجحت قوى وحركات قومية أقامت دولاً في صهر عشرات الأقوام واللغات في قومية واحدة، فإن لغة واحدة ووحدة حضارية واحدة في الوطن العربي لم تكفّ عن التشرذم والانقسام إلى كيانات سياسية. ولا يمكن برأينا فهم هذا الواقع من دون فهم جدلية القبيلة والدولة. وهي من الجدليات التي تضعف الدولة لصالح تقوية جهازها القمعي لصيانة وحدة الدولة من دون عوامل تماسكها الداخلية، أو تمنع الوحدة المدنية القومية التي تمكن من التعددية السياسية داخل الوحدة نفسها، فتدفع إلى التشرذم في قبائل وعشائر يشكل كلّ منها وحدة سياسية مجتمعية صغيرة بدل الانفصال في مجتمع

(٤) محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٦٠.

دولة، أو تدفع إلى الاحتماء بالعضوية في العشيرة بدل حقوق المواطنة أو إلى الانفصال والانكفاء ضدّ الاستبداد.

يلاحظ الأنصاري أن مصطلح «دولة» بالعربية لم يتخذ المعاني التي تقابل مصطلح «الدولة» (State) بالإنكليزية، بمعنى الكيان السياسي الذي يشمل الأرض المحددة بحدود والحكم والشعب إلا قبل وقت قصير تاريخياً. وقد اقتصر مصطلح الـ «دولة» عند العرب إلى وقت قريب على معنى الحكومة والنظام الحاكم أو الأسرة والجماعة الحاكمة. وما زالت آثار ذلك باللغة العامية الدارجة تحمل تداعيات أن الدولة هي السلطة الحاكمة. فلم يكن شائعاً القول بدولة على اسمها الجغرافي، بل قيل دولة أموية أو عباسية أو دولة المأمون، أو دولة ابن هود في الأندلس، أو دولة المرابطين، ودولة القرامطة، والدولة الحمدانية، وحتّى «دولة شيخ العرب همام في الصعيد» كما وصفها الجبرتي. ناهيك بآثار هذه المصطلحات في أسماء دول قائمة حالياً مثل الدولتين الهاشمية والسعودية. وقد استخدم السفاح مصطلح «دولة أبي مسلم» في وصف دور أبي مسلم الخراساني في السلطة[٥]. والنفور الحداثي الحالي من تسميات دول رسمياً على اسم عائلاتها الحاكمة في حالتين معاصرتين على الأقل عربياً ينسينا أن هذا ليس غريباً في التاريخ العربي، ويحمل تداعيات معنى الدولة التاريخية عند العرب.

وقد خاض الأنصاري وغيره في أصل معنى دولة في العربية، وهو مصطلح يفيد التغير وتقلب الأحوال، لتأكيد أن حال الكيان السياسي المسمّى دولة إسلامية قد أكد التغير والتقلب لتعود وتبني كياناً جديداً بدولة عائلة أو عشيرة أو عنصر جديد في كلّ مرة. ولفظ الدولة العربي يفي معنى التقلب والتغير مقابل اللفظ الإنكليزي (State) الذي يعني الحالة الثابتة كما هي. ويشتق منه حتّى معنى السكون. ولكننا لا نعتقد أنّه في ذهن العربي المعاصر تفي كلمة دولة بمعنى التقلب، ولا نرى أن لهذا الأصل الاشتقاقي أي أثر في معنى كلمة «دولة» حالياً. وقد أكدنا على صحة تماهي مفهوم الدولة مع السلطة في الذهن العربي الحالي وفي الثقافة السياسية السائدة من دون أن يوجد لذلك جذور لغوية.

ولا نجد سوى عند ابن خلدون استخداماً لكلمة دولة يقترب من استخدامها اليوم، فهو يستخدم مصطلحات مثل «الدولة العربية في الإسلام» و«الدولة الفارسيّة» و«الدولة الرومية»، وعنهما يقول أيضاً «الدولتين العظيمتين في العالم». . . ولكن

---

(٥) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة المغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

المصطلح بقي عنده مرتبطاً بعصبيات قبلية تقيم دولها(٦). وعلى كلّ حال ليس حمل المصطلح لهذه التداعيات هو سبب اعتقاد ابن خلدون بذلك، بل لأن هذه هي ظاهرة الدولة بنظره، أي أن فهمه لطبيعة الدولة طور مفهوم ومصطلح الدولة عنده، وليس العكس.

وقد استخدم العرب مصطلحيْ «ملك» و«مملكة» في وصف الدول التي أحاطت بالجزيرة العربية، وهذان هما أيضاً المصطلحان اللذان وردا في القرآن الكريم، من دون أن يقصد بذلك نظاماً سياسياً بعينه. وبقيت هذه هي الحال حتى نهاية القرن التاسع عشر، فنجد عند خير الدين التونسي مصطلح «مملكة» بمعنى «دولة»، وليس بالضرورة نظاماً ملكياً، في كتابه من العام ١٨٦٧: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ويستوي ذلك مع كون كلمة «ملك» مثل «أمر» بالعربية، ومنهما مَلِك وأمير، تعني مع يعنيه اليوم لفظ «حكم». وما زالت الكلمة بالعبرية «ملكوت»، «مملخاة»، «مملختي» تعني الدولة أو البعد الرسمي العام، أي المتعلق بالدولة بشموليتها، وليس بالضرورة النظام الملكي. فبالعبرية «مملختي» تعني «رسمي» بمعنى الكلمة الشمولي وليس الحكومي فقط، أو المتعلق بمنظور الدولة برمتها، وليس بالحكومات أو الأحزاب المتبدلة فحسب. في حين أن كلمة «مِدِيناه» القريب من لفظ «مدينة» العربي، والتي تفي بمعنى «دولة» بالعبرية المعاصرة هي استخدام عبري حديث.

لم يعرف العرب في الجزيرة الدولة، ليس بسبب الطبع والطبيعة الإنسانية، بل بسبب الطبيعة الجغرافية والمناخية والنظام الاجتماعي السياسي الذي قام عليها ألا وهو العشيرة أو القبيلة. ولا شكّ أنها بوحدة نسب الفرد إلى الجماعة أعادت تشكيل الطبع والطبيعة. والقبيلة هي مجتمع منظم يجمع في وحدة غير منفصلة بين السلطة والهرمية الاجتماعية والانتساب بالدم بحيث لا يميز أحد عناصرها عن الآخر. ولذلك لا تخضع قبيلة لأخرى عند العرب، ولذلك أيضاً أسهل أن يتقبل هؤلاء سيادة دولة أجنبية من أن تسود عليهم دولة أو قبيلة منهم... ولهذا النمط من التفكير والسلوك آثار عميقة حتّى عصرنا في الدول التي يجري فيها التنافس بين عشائر وطوائف، إذ تعتبر التحالف مع دولة أجنبية أيسر قبولاً على النفس من حكم المنافس المحلي.

وتتحول سيادة قبيلة منهم إلى قمع القبائل الأخرى باسم تمثيل مصلحة الدولة التي تقوم عليها القبائل منذ البداية وترفض الولاء لها، أو يتم البحث عن تعايش يكاد يكون فدرالياً ولكن ليس بين أقاليم بل بين انتماءات وعشائر وقبائل... ويبدو

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

لنا أنه لا سبيل لبناء الديمقراطية عربياً من دون تفتيت هذه البنية سياسياً ورفضها ومنع تثبيت شرعيتها الجديدة، أو منحها شرعية كوحدة سياسية في إطار تعددي باسم الديمقراطية. ولا يتم ذلك من دون الإصرار في التشريعات الإجراءات القانونية وطرق الانتخابات على مبدأ المواطنة والانصهار حقوقياً في المجتمع المدني، وهو في حالة الديمقراطية الوجه الآخر للأمة.

وربما نتيجة لإدراكه هذا السياق رأى عمر بن الخطاب أن الفتوحات تعطي للقبائل العربية متنفساً بحيث تتقاسم السلطة على الآخرين، ولا يسود بعضها على بعض في دولة واحدة داخل الجزيرة العربية. ولا شكّ أن هذا الدافع كان، إضافة إلى نشر الدعوة، أحد أهم دوافع الفتوحات: تنفيس الصراع القبلي نحو الخارج بحيث لا تسود قبيلة على أخرى، وبحيث يسودون جميعاً على الآخرين، أو هكذا يخيل إليهم. وقد برر عمر بن الخطاب ذلك إذ قال إنّه «ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وفتح الأعاجم»، كما قال «لا ملك على عربي»، وهذه مقولة تكاد تعني بمفهوم اليوم: لا دولة تسود على عربي.

ولذلك أيضاً «لم يفرض الرسول (ﷺ) على القبائل التي أسلمت متطلبات ثقيلة... فبقيت العشائر محتفظة بكيانها وديارها ورؤسائها ونظمها... ما دامت لا تتعارض مع مبادئ الإسلام الأساسية»[7]، أي أن النبي راعى لغرض نشر الدعوة والتيسير على تنظيم المجتمع المسلم البنى الاجتماعية القائمة.

ولذلك وصف معاوية من يخضع لحكم الدولة بعبارة «تصيبهم الدولة»، وهي الروح نفسها التي وردت في القرآن على لسان بلقيس ﴿**قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون**﴾، والمقصود بالخضوع للملوك الخضوع للدول بشكل عام وليس للنظام الملكي فحسب. وهذا أيضاً تحذير علي من حكم بني أمية: «والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل»[8].

وليس غريباً إذاً أن يدعي ابن خلدون أن العرب «أبعد الأمم عن سياسة الملك»، وذلك نتيجة للطبيعة والطبع والتنظيم الاجتماعي الذي تولده البداوة والفقر وشظف العيش. القبيلة العربية رابطة دمّ في ظروف الترحال والصحراء، وهي تنقل إلى أجيال لاحقة وسياقات لاحقة مثل الوطنية وغيرها الشعور بأن الشرف مرتبط بعدم تدنيس دمّ القبيلة وعدم اختراقه، ويرتهن هذا إلى حدّ بعيد بالدفاع عن شرف

---

(٧) أحمد صالح العلي، **الدولة في عهد الرسول** (بغداد: المجمع العلمي، ١٩٨٨)، ص ٣٣٧.

(٨) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية ٣٤، والأنصاري، المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣١.

المرأة وصون كرامتها، وتنتقل هذه التداعيات لتشحن الكرامة القومية والوطنية والانتماء الوطني بهذه الشحنات الذكورية المتعلّقة بالكرامة والشرف بهذا المعنى الذي يصل حدّ اقتران احتلال الأرض بعملية اغتصاب.

ولكن رابطة القبيلة تتحول إلى رابطة معنوية ينضم إليها الموالي في عملية التعرب وينضم إليها العرب الفارون أو المنبوذون من قبائلهم أو طالبو الحماية، كما إنها تنتقل إلى المدينة أيضاً، إذ يفتتها المجتمع والاقتصاد في المدينة، ولكن السياسة تعيد إليها الاعتبار والولاء، إذ يبحث السياسيون عن مرتكز موالٍ بسعرٍ سهل، وعن ولاءٍ غير مشروطٍ، وعن جماعةٍ أفرادها موضع ثقتهم للتعيين في مفاصلَ حساسة. وترتبط الثقة فجأة برابطة الدم، أو رابطة المنطقة، في العديد من التعيينات منشئة نوعاً خاصاً من الحكم بموجب صلة القرابة (Nepotism) يخترق الأحزاب والقوى السياسية حتّى الحديثة في مرحلة تخليها عن الأيديولوجيا مثلاً.

ولذلك ليس صحيحاً ربط القبيلة بالبادية فقط، أي بمنشئها التاريخي والاجتماعي. وقد نبذ الإسلام ونبيُّه الأعراب والبداوة، ولكن هذا لم يمنعه من المفاخرة بالنسب إلى قريش ومن أخذ القبائل ونسبها وكراماتها بعين الاعتبار، حتّى قيل إن النبوة ذاتها بعثت دائماً في القرى، أي في الحضر وليس في البادية. كما قيل أيضاً إن كلّ نبي بعث كان دائماً في منعة من قومه، أي من قبيلة قوية أو من عائلة أو عشيرة قوية داخل القبيلة على الأقل. ومن هنا لم ير المسلمون في الماضي تناقضاً بين القبيلة والتحضر: «ما بعث الله نبياً. . إلا في ثروة من قومه ومنعة من عشيرته»، وقيل إن «الشعب أكبر من القبيلة»، وإن «الشعوب العجم والقبائل العرب»[(٩)].

وما زال العديد من الزعماء العرب يتبنون لغة العائلة والأب والأبناء والأسرة الواحدة وتعاضد الإخوة فيها عند وصفهم للمرغوب في الدولة، أو تقدّمهم وسائل إعلامهم بوصفهم الأب في علاقته مع الأبناء والرعية. هذه النبرة البطريركية إن كانت عقلية تعبر عن بنية اجتماعية فعلاً[(١٠)]، أو استعارات لغوية، باتت تصويراً

---

(٩) من **العقد الفريد** لابن عبد ربه، مقتبسة في: حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٩١.

(١٠) يقول هشام شرابي في كتابه **البنية البطريركية**: إنه من «السمات الأساسية لهذا النوع من المجتمع، سيطرة الأب في العائلة شأنه شأن المجتمع، فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ إنّ العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، علاقة هرمية، فإرادة الأب، في كل من الإطارين هي الإرادة المطلقة. ويتم التعبير عنها، في العائلة والمجتمع، بنوع من الإجماع القسري الصامت، المبني على الطاعة والقمع». انظر: هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٢.

أدبياً أكثر مما هي أيديولوجيا. وفي الحالتين تخاطب هذه اللغة ثقافة سياسية لا تتحرر من تصور السلطة والشعب كنوع من العائلة التي يقف على رأسها ربّ العائلة، الأب، ولا تصور التفرد والرأي الفردي إلا ضدّ وخارج المجموع. الفردية والمجموع هنا في حالة تنابذ تمنع تحول الفرد إلى فرد فاعل في الحيز العام، ولا تتصور نشوء حيز عام عن تعاقد خيالي مفترض.

وأبوية النظام الملكي بديهية ومعروفة، فالملك هو ولي الأمر وهو يعطف ويرعى ويحسن ويتفقد. . . أو غير ذلك من المصطلحات السياسية المعاصرة في وصف سلوك الحاكم التي تفيد معنى الرعاية. وقد تفاجأ العديد من العرب المعاصرين عندما انتقلت هذه اللغة إلى رئاسة الجمهوريات العربية، في خطابات السادات الشهيرة مثلاً في وصف الجنود المصريين عندما «أرسل أولاده إلى القناة» ليحاربوا إسرائيل، أو تشبيهه نفسه بـ «ربّ الأسرة» و«الأب».

ولكن المشكلة الكبرى لا تكمن هنا، بل في أن للعائلة والقرابة تأثيراً في علاقات الثقة داخل الحزب والمؤسسة الحاكمة. وهي علاقات تتدرج من القرابة العائلية إلى العشيرة والقبيلة، أي إلى الجهة أو الناحية التي تجمع أفراداً بعلاقة ثقة أكبر، حتّى داخل حزب وحركة تحرر، كما هي حال الجماعات والتجمعات على أساس إقليمي. وحتّى لو كانت العلاقات القائمة محض صدفة فإن خصوم هذه الجماعات يصورونها عند محاربتها على أنها كذلك، فإن خصوم أي جماعة كفيلون بتحويلها في سجالهم ضدها إلى علاقة قبلية بإثارة العصبيات كأداة ضدها، حتّى لو لم تكن هي كذلك، ما قد يدفعها إلى تشكيل عصبيات، فتحول بذلك مقولة خصومها إلى «نبوءة تحقق ذاتها». وهذا يعود فيعزز شمولية دائرة القبيلة أو على الأقل القبليّة في العمل السياسي العربي. ولا شكّ أن هنالك استراتيجيات أخرى أكثر وطنية للحفاظ على أي حكم جدي يستحق الحياة من منطق تناول عملية بناء الأمة، أي من منظور أوسع.

القبيلة في نظر البدوي وطن. لقد انتسب إلى القبيلة وليس إلى المكان. لقد تنقل في المكان بحثاً عن مصادر الحياة، أما القبيلة فهي وطنه الذي يتنقل فيه. ولكن بعد التوطن الحضري والزراعي فإن القبيلة لم تعد هي الوطن، بل باتت نسقاً ذهنياً وشكل التنظيم الاجتماعي في الوطن. وكان أول محاولات الحفاظ عليها في المدينة رغم غياب أساسها الاجتماعي الاقتصادي الرعوي الذي هو تأسيس الوقف العائلي، وتخصص عائلات كاملة بمهن مثل التجارة أو الفقه أو العسكرية أو غيرها. وعندما انفصل التنظيم السياسي في الدولة عن القبيلة والعشيرة وبرزت انتماءات سياسية من نوع القومية (وحتّى الدين عندما تمّ تسييس الدين وأدلجته) وحتّى الحزب السياسي،

فقد قاومت القبلية هذه النزعة لمصادرة ولاء الأفراد منها لصالح بنى اجتماعية وسياسية أخرى. ثمّ صمتت وبقيت ملجأ فردياً لمن يرغب بالعودة، وبخاصة أن الانتماءات الأخرى لم تطور مواطنة حقيقية، أو ما لبثت أن تحولت إلى أداة تستخدم كمصدر قوة شخصي داخل الانتماءات الأخرى مثل الدولة والحزب.

وقد ساد صراع ما زال مستمراً حتّى يومنا في دول مثل اليمن والأردن بين التمسك بالشريعة الإسلامية في المناطق الحضرية وبين العرف القبلي الذي يقاومه، وصراعات أخرى بين القبائل نفسها وقعت أوطان كاملة مثل الصومال فريسة لها. وحتّى حينما يبدو الصراع قائماً على بنية طائفية، كما في لبنان مثلاً، فإن الطوائف تتبنى في المخلية ذهنية انتساب.وتعاضد قبلية وليس دينية، كما إن الصراع داخل كلّ طائفة على قيادتها هو صراع على النفوذ بين أسر تتوارث زعامة الطائفة عائلياً... كما هي الحال في لبنان... وقلما لا يكون الولاء لطائفة هو في الوقت ذاته ولاء لأسرة أو أسر تقود الطائفة، أو يجب أن تقودها على الأقل.

وتشكل الرابطة القبلية متنفساً لهوية محلية. وغالباً ما تتحول هذه إلى رأس مال سياسي في الانتخابات وإلى موضوع مساومة يشكل أساساً لسياسة هوية تقدّم «إنجازات» أو خدمات للعضو فيها. وهي تربطه بها كأنها رابطة مصلحية في الانتخابات المفرغة في هذه الحالة من محتوى التنافس لكسب ثقة المواطنين بين برامج وأفكار. وتتحول القبيلة أو العشيرة أو الهوية المحلية إلى حماية فعلية، كحاجز بين الفرد والدولة في أطراف الدولة غير الديمقراطية.

ولا يجوز أن ننسى أنّه على الرغم من وظيفتها هذه، فإنها تشمل عنصر «اعتدال» ضدّ الأيديولوجيات المطلقة التي تطلب ولاءً مباشراً للفرد. وتنتشر في العراق المحتل بعد جزع الاحتلال من صدامه المستمر مع قوى مقاومة تتبنى أيديولوجيا دينية ظاهرة اللجوء إلى العشائر والقبائل ومنحها اعتباراً واحتراماً وامتيازات كبنى قادرة على فرض سطوتها والولاء لها على أفرادها في محاولة للجمهم عن مساعدة حركات المقاومة والتعاون معها، وبخاصة بعد أن تبين ان السياسات الطائفية التي استخدمها الاحتلال صبت الماء على طواحين القوى الدينية الأصولية، ومنها المقاومة للاحتلال ذاته.

إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر كانت هنالك مناطق، كافح فيها الاستعمار الفرنسي القبائل عبر سياسة اندماج قسرية وعبر أجهزةٍ إداريةٍ، ولم يكتف بعدم أخذ القبيلة بالاعتبار، ولم يقف عند تجاهلها بل حطمها. من الناحية التاريخية هذه هي المناطق الأكثر تعرضاً لانجراف جماهيري إلى الدين كأيديولوجيا سياسية حركية،

مقارنة مثلاً بالمغرب العربي الأقصى الذي لم يتم فيه اجتثاث الانتماء القبلي[11] بالوحشية والجذرية نفسيهما.

نضيف إلى ذلك أن المناطق الأشد استهدافاً من قبل الفرنسيين والأكثر تعرضاً لأزمة الهوية هي أيضاً الأكثر حدة وتشنجاً في انقسامها حول مسائل هويتها الثقافية وتعريفها لذاتها بعد الاستقلال بين الموقف الفرانكوفوني وحتّى الموقف الإسلامي التكفيري. ويصل هذه الصراع من الحدة إلى درجة أن يبدو كأنه صراع بين شعبين وليس داخل شعب واحد في الجزائر، ناهيك بتدخل الاستعمار بشكل مباشر في إحداث شرخ في الهوية وفي سياسته تجاهها بين القبائل الشمالية من البربر والعشائر التي سميت عربية لتمييز الأولى عنها.

ثقافة القبليّة لا تميز القبيلة فحسب، بل تشكل ثقافة معيقة لعملية التعددية السياسية والفكرية، إذ قد تحول الأحزاب والقوى السياسية الحديثة إلى بنى عصبوية تقاد عائلياً. ونحن نرى هنا أن القبيلة كسياسة قبلية وكبنية اجتماعية سياسية وليس بالضرورة كثقافة، هي عامل إعاقة لتشكل حلبة الأمة والمواطنة التي يدور عليها التحول الديمقراطي، كما ورد آنفاً. ولكننا نرى من ناحية أخرى أن المناطق التي تمّ فيها تحطيم القبيلة بفعل قوة خارجية مثل الاحتلال هي المناطق التي تمّ فيها تعريض الفرد للتذرر، وبالتالي لأيديولوجيات ليست معيقة للديمقراطية فحسب، بل معادية للديمقراطية.

---

(11) بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، ص ١٠٠.

الفصل السادس

القومية والدين وإشكالية الهوية

يبدأ الكواكبي كتابه الشهير بإعلان ورد في المقدمة «أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتتام شأن الضعيف الصادع بالأمير المعلن رأيه تحت سماء الشرق»[1]. وإذا انطلقنا من عروبة الكواكبي التي تبدت بطرح مطلب تنصيب خليفة عربي في مواجهة الاستبداد العثماني من جهة، وعروبة الشيخ الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي من جهة أخرى، نجد مواقف توفق بين البعدين العربي والإسلامي في معارضة الاستبداد.

ويتم التوفيق بين البعدين بشكل طبيعي وبليونة لم تتكرر برأينا. وهي للدقة لم تكن توفيقاً بقدر ما كانت عناصر منسجمة داخلياً في الثقافة والانتماء والإنتاج الفكري نفسه. وحالة الطهطاوي ليست مجرد تأكيد علاقة علماء الدين المسلمين بنشوء القومية العربية الثقافية، بل هي أيضاً تأكيد أن العروبة ليست بالضرورة شامية المنشأ، وأن لها في مصر مهد إنتاج عظيم الأهمية يمتد في الحداثة من المؤرخ الجبرتي الذي فاخر بهويته العربية وسمى المصريين «أبناء العرب» في مقابل الأتراك والمماليك. وحتّى الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، حيث شدد على مزايا العرب قبل الإسلام، وعلى نشوء الإسلام عن العروبة كرابطة قومية برأيه. لدينا في حالة الطهطاوي عروبة عالم دين ومصري في كتاب نشر عام ١٨٣٤[2]. ولكن معارضة الاستبداد لم تكن بأفكار مجردة مستقاة من التفاعل مع الغرب، بل حاولت الاستناد إلى المكنوز الشعبي والتاريخي ببعديه العربي والإسلامي.

ونحن نجد هذه النزعة بقوة أيضاً عند القوميين الأوائل الذي يدركون أن نشر العروبة في مصر وما بين النهرين وبلاد الشام تمّ بواسطة نشر الإسلام. فحملة راية الإسلام دعوة وفتوحات هم الذين حملوا العروبة كثقافة هيمنت على الثقافات المحلية في النهاية. ولا شكّ أن التشديدات تختلف، فالقوميون الوحدويون الأوائل من كتّاب كتب التدريس لتثقيف النشء على هويتهم العربية كهوية سياسية اعتبروا تاريخ

---

(١) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق محمد جمال طحان (دمشق: الأوائل، ٢٠٠٤)، ص ٤١.

(٢) Yousef M. Choueiri, *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980* (London; New York: Routledge, 1989), p. 13.

الإسلام تاريخ مجد وبطولات، واعتبروا مواقعه وقائع عربية. وخلافاً للتأريخ الإسلامي الأرثوذكسي لم يستثنوا منه ما اعتبروه متقدماً اجتماعياً مثل دور المرأة في تاريخ فرق مثل الخوارج وغيرهم، ولم يستثنوا منه تاريخ الشيعة والفرق، واعتبروا كلّ عرقلة للعلاقة العضوية بين العروبة والإسلام ناشئة من التأثر بعادات دخيلة وأجنبية. وبالطريقة نفسها تعاملوا مع ما اعتبروه غير متنور في الثقافة الإسلامية مثل تعدد الزوجات عند بني العباس والحجاب، إذ اعتبروها عادات فارسيّة غير عربية، وأكدوا أن الاستبداد الملكي الطابع في الدول الإسلامية ليس عربياً بل هو نتاج تأثر بالإمبراطوريات المحيطة. . . وهكذا اعتبروا أيضاً النبي رسولاً إلهياً وبطلاً قومياً ورجل دولة عربي[3].

يختلف هذا النوع من التعامل مع التاريخ العربي ببعديه عن تعامل الأصوليات اللاحق. وسوف تعالج مسألة الأصوليات الإسلامية في كتاب آخر لاحق، ولكن يكفي تعيين حرب ١٩٦٧، وربما أيضاً انتشار تأثير فكرة الثورة الإسلامية المنتصرة في إيران لكي نحدد نقطة تاريخية لنشوء نوع من الإسلام الحركي يحمل فكراً هو أشبه بـ«القومية المفرطة» التي تمّ تديين خطابها. وهذا جزء جوهري من المسألة العربية.

وقامت الأيديولوجيا الدينية الجديدة بتحويل العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشبه بالقومية. فنشأ الخطر المعاصر أن يخسر العرب العالمين: عالم الدين كوازع أخلاقي وكعقيدة إيمانية حرة، وعالم القومية كخطاب حديث يسعى إلى بناء أمة حديثة. والأمة المواطنية الحديثة هي نحو الداخل: دولة ـ مجتمع مدني قائم على المواطنة، وهي نحو الخارج: أمة ودولة ـ قومية.

لم يستخدم القوميون العرب الأوائل مصطلح الهوية الأيديولوجي الرائج حالياً. ولكنها إذ نوصبت العداء، وإزاء صناعة الهويات الطائفية والقبلية كتضامنات سياسية بديلة لها، اتخذت مسار صناعة الهوية، والأيديولوجيا كفكر ثوري أو تبريري مطواع في خدمة غاية سياسية. وأدلجة الانتماء كولاء وهوية لا بدّ أن تحمل في طياتها تعصباً، وفكراً وحدوياً نحو الداخل أيضاً معادياً للحزبية والحريات باعتبارها مدعاة لتشتت الأمة واستمراراً لمحاولات شقها من الخارج. ويسأل بالطبع السؤال: وهل

---

(٣) كمثال كلاسيكي على وضع كتاب تدريس قومي منهجي يحمل التعامل مع الأمة كجسم عضوي وأفكار رومانسية أخرى وتعامل من النوع الموصوف أعلاه مع الإسلام كثقافة قومية للعرب، انظر كتاب درويش المقدادي الذي تعاون مع الحصري في إدارة نظام التعليم في العراق، **تاريخ الأمة العربية** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٣٩). صدرت طبعة الكتاب الأولى عام ١٩٣١، وتبنته وزارة المعارف العراقية ككتاب تدريس في المدارس الثانوية.

كانت الهوية العربية قبل ذلك بريئة من النوايا السياسية؟ هل كانت مجرد لغة وثقافة ووعاء حضاري؟ والجواب هو قطعاً لا. فهي مثل أي رابطة تستند إلى لغة وحضارة وتتقاطع فيها الجغرافية والتاريخ مع اللغة، ومع وهم الأصل المشترك تطوّر قومية وينشأ معها توق هذه القومية التحرري لتكوين وحدة سياسية ضدّ الاستعمار أو ضدّ الإقطاع أو ضدّ التشتت والتشرذم، أي أن تغدو أمة سياسية، أي أن تتطابق مع الدولة.

ولكن خصوصيتها نبعت من أن تحول هذه العناصر المشتركة إلى قومية عربية لم يكتب له الاستمرار في واقع الدولة التاريخي الملموس. فازداد وزن المركب الأيديولوجي في القومية، للتعويض عن الانخفاض في مركب الممارسة العملية، وكأنه الفيض الأيديولوجي بديلاً عن النقص في الواقع.

وتحمل الفكرة والأيديولوجيات القومية جوانب ديمقراطية متنورة إلى جانب الفكرة الجمعية التي تشدد على الهوية والانتماء. ولكي تتمكن من الانتماء للمجتمع تتخيله جماعة عضوية مثل القبيلة. ومن بين العناصر الأولى نجد تأكيد تعميم التعليم وإحياء الثقافة واللغة القومية، وشطب امتيازات الطبقات التقليدية ما قبل المرحلة القومية تمهيداً لتعميم المواطنة والمساواة أيضاً، وإشراك الجماهير وقيم مثل العدالة في توزيع الثروة وغيرها مما تتحدث باسمه القيادات القومية الأولى مثل مشاركة الجماهير لكونها جزءاً من الأمة، وقد يقود ذلك إلى يعقوبية جمهورانية راديكالية، كما قد يقود إلى مساندة الديمقراطية كتعبير أفضل عن سيادة الأمة. وبالمجمل رغم عدم وضوح معالم الديمقراطية كمشروع كان القوميون العرب ديمقراطيي التوجه من ناحية المهام الموصوفة أعلاه والتي ميزت ديمقراطيي القرن التاسع عشر غير الليبراليين في أوروبا.

وكما أسلفنا تحمل الفكرة والحركات القومية عناصر رجعية كامنة في الفكرة القومية كمجتمع من الأفراد لا يمكن تخيله إلا كجماعة متخيلة عضوية، ويتم تخيله كأنه قبيلة أو عشيرة تطلب ولاء وانسجاماً كاملاً من الفرد كعضو في جسم حيّ، وتنفر من الحزبية كعملية شقّ لوحدة الأمة، كما تكمن في تخيلها المزايا القومية كعبقرية مشتقة من روح وجوهر وطبيعة الشعب، أو من جغرافيته وإقليمه، أو من تاريخه ومعاناته، وبالتالي رسالته التاريخية المزعومة للإنسانية والنابعة ليس مما يجمعه مع بقية الإنسانية بل من خصوصيته.

لقد حملت الفكرة العربية والثقافة السياسية هذين العنصرين منذ البداية: الديمقراطي والرجعي الرومانسي. وكان يفترض أن يتحقق صراع حاسم في الدولة

العربية ومن خلال بناء الأمة بين هذه العناصر، ولكن الدولة العربية لم تقم. ودار صراع بينها في عمليات التأميم والإصلاح والتعليم والخطاب الشعبوي، ولكنه بقي مبتوراً يتجسد حالياً في كم هائل من المتحجرات اللفظية والهذر الكلامي والمزايدة، بخاصة لأنهما بقيا رهينة تأثير العوامل الخارجية وعدم تحقق حقّ تقرير المصير للأمة العربية، ولا الانسجام بين مفهومها كقومية وبين الدول القطرية.

لم تكن الفكرة القومية العربية كما يدعي المستشرقون وبعض الإسلاميين نتاج جهد أقلياتي للانتماء إلى الأكثرية العربية في بلاد العرب ضدّ الهوية الإسلامية للإمبراطورية العثمانية.

فالعروبة كانت قائمة على شكل لغة وثقافة وعصبية قبل المرحلة القومية في الدول الإسلامية المتعاقبة، بما فيها العثمانية. وخلافاً للفظ الأعراب الذي يصف البداوة والذي ورد بمفهوم سلبي في القرآن، وذمه الصحابة، إذ تعوّذوا من التعرب أي العودة إلى البداوة، فإن مصطلحي العربية والعرب وردتا في القرآن بمعنى إيجابي. فعن الأعراب ورد في القرآن أوصاف وأحكام سلبية للغاية: **﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾** وأيضاً **﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله، والله عليم حكيم﴾**(٤). ولأن الإسلام ارتبط مع التحضر فإن العودة إلى البادية كانت تعني نوعاً من الارتداد بالنسبة للصحابة. ولا أساس لاعتبار كلمة عرب كما يدعي بعض المصريين في أيامنا بالبدو والبداوة، فحتى القرآن الكريم قد ميز بينهما تمييزاً واضحاً قاطعاً، إذ وصف ذاته بأنه «قرآن عربي» في عدة آيات، وكذلك أنه نزل «حكماً عربياً»، أي حكمة عربية. وفعل ذلك أيضاً الرسول ﷺ. ويلاحظ الفخر الرازي أنّه عليه السلام قال: «حبّ العرب من الإيمان، وأما الأعراب فقد ذمهم الله»(٥).

أما العروبة كقومية فلم تنشأ عن عناصر أقلياتية في مصر مثلاً، بل عن الإصلاح التعليمي الرسمي العربي الذي قاده محمّد علي والخديوي إسماعيل، وعن مشاعر الضباط العرب بهويتهم العربية في مقابل الضباط غير العرب من مماليك وغيرهم في الجيش المصري الذي حدثه محمّد علي، وعن نشوء الوطنية المصرية

---

(٤) **القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآية ١٤، و«سورة التوبة،» الآية ٩٧ على التوالي.

(٥) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة المغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٠٣.

ذاتها ضدّ الإنكليز في ما بعد وتفاعل هذه الوطنية مع ثقافة بلاد الشام ثمّ تعربها سياسياً في الصراع مع الصهيونية على أرض فلسطين. أما في المشرق فلم تكن النزعة العربية عند مسلمي ومسيحيي بلاد الشام انفصالية بداية، بل ثقافية تطالب بالمساواة للعرب أو الحكم الذاتي في إطار العثمانية ضدّ التتريك، ثمّ انفصالية في تفاعلها مع حركة عروبية غير قومية بل تقليدية الطابع تسعى إلى خلافة عربية في الثورة العربية ١٩١٦.

لقد فاقت عروبة الكواكبي سياسياً[٦] عروبة اليازجي العربي المسيحي العثماني سياسياً، كما جمعت العروبة السياسية إدمون رباط وعبد الرحمن الشهبندر ثمّ ساطع الحصري وقسطنطين زريق. وكانت العملية طبيعية ومتدرجة ومعتدلة الطابع ومتنورة اجتماعياً وسياسياً. كما كان طابعها العام، إسلامياً كان أم علمانياً، مرتاحاً في إطار الحضارة الإسلامية ومؤكّداً عموماً عدم الفصل بين العروبة والإسلام. وبهذا المعنى اعتبر القوميون المسيحيون في هذه المرحلة الرسول الكريم والخلفاء الراشدين رموزاً وأبطالاً قوميين تماماً كما اعتبر المسلمون والمسيحيون العرب صلاح الدين بطلاً قومياً بغض النظر عن أصوله غير العربية. يقول جورج قرم بحق، حتّى عن فترات لاحقة، إن كتابات العديد من المسيحيين العرب كانت أقل أوروبية في طابعها من كتابات مسلمين كثيرين[٧]، والمجمل لم يكن هنالك فارق يذكر أو يذكّر بأصل الكاتب. ولذلك نعتبر هذا الموضوع مصطنعاً بمجمله.

ولم تتحمل هذه العروبة أي جزء من المسؤولية عن انهيار الإمبراطورية العثمانية التي باتت هي ذاتها مدخل تأثير الاستعمار الغربي وإملاء شروطه عليها بسبب ضعفها قبل تحالف حركة عربية تقليدية مع الإنكليز، بل أصبحت القومية العربية، بعد انحلال عقد التحالف بين القيادة العربية من الجزيرة والإنكليز، قناة الصراع الرئيسي مع الاستعمار عموماً في العقود التي تلت. أما الإمبراطورية العثمانية فقد تحولت إلى حكم تركي قبل أتاتورك. ولم تختلق جمعية الاتحاد والترقي التتريك بفعل تأثير أقلياتي يهودي هذه المرة كما يدعى، بل برزت أهم معالم التتريك في بنية السلطة والهيمنة عند السلاطين أنفسهم ويؤكّدها عبد الحميد في يومياته كموقف. لقد كانت العروبة

(٦) دعا الكواكبي في الواقع إلى تنصيب خليفة عربي على دولة مستقلة من نير الأتراك. فنحن هنا إزاء نزعة أصيلة لجمع الفكرة الإسلامية بالفكرة العربية باستقلال عن الحكم التركي دون أي نزعة أقلياتية، فإسلامية الكواكبي لم تقلل من شعوره بالقومية العربية بل قوت ذلك الشعور، كما أنّ إسلاميته لم تقلل من شعوره بظلم الأتراك للعرب كعرب.

(٧) جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة (تاريخ حداثة غير منجزة)**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

آخر من تمرد على الإمبراطورية، وخلافاً للقومية التركية، وقبلها الفارسيّة، لم تنجح القومية العربية في إقامة دولتها.

هذه العروبة لم تكن عنصرية ولم يدع فقهاء وعلماء المسلمين في حينه مثل هذه الادعاء ضدها. بل كان هذا ادعاء التدين الحركي السياسي في مراحل متأخرة فقط. وعندما طرحت العقيدة بشدة وتطرف كأساس لولاء الأمة في مقابل الرابطة القومية العنصرية المثيرة للفرقة والعداء بين الشعوب إنّما طرحها هندي ممن قام تميز طموحهم السياسي عن بقية الهنود على أساس ديني لا قومي، وهو الإسلام الحركي السياسي الهندي على لسان أبي الأعلى المودودي. وحتّى ترجمت هذه الأفكار إلى العربية لم يكن الموقف الإخواني من القومية العربية بهذه الحدة.

لقد ترددت القومية العربية طويلاً بين العلمانية التي تجسر هوية العرب على اختلاف طوائفهم وبين الإسلام. وما لبثت أن تعاملت مع الإسلام كمكون من مكونات الهوية العربية، تاريخاً وثقافة. وقد ميز هذا النهج حزب البعث بشكل خاص[٨]، والمقصود هو التشديد أساساً على عروبة الإسلام وعروبة نبيه، واعتبار الإسلام حامل الهوية العربية إلى أقطار الفتح كافة، وموحّد كلمة العرب في عصره الذهبي إلخ، مع أهمية وجود عرب قبل الإسلام. ولكن لم يكد يوجد قوميون عرب ممن لم يؤكّدوا مركزية الإسلام في الهوية العربية.

ومن الطبيعي أن يشكل هذا التوجه جسراً مع المتدينين في حالة وجود علاقة تاريخية بين التميز الديني والقومي كما في حالة بولندا الكاثوليكية أو في حالة إيرلندا مثلاً، ولكنه طبعاً لم يرض منظري الإسلام السياسي الذين لم يقبلوا أن يتم التعامل مع الإسلام كمجرد مركب في هوية (مع أن القوميين عموماً لم يدعوا أن الإسلام يقتصر على ذلك بل رأوا فيه هذا أيضاً). لقد اعتبر القوميون عموماً الدين عقيدة وإيماناً وحضارة وعنصراً من عناصر الهوية العربية وبوصلة أخلاقية تهذيبية للنفوس ومصدر فخر واعتزاز قومي ومحركاً للجماهير في مقاومة المستعمر والمحتل الأجنبي. ومع ذلك فإن من رفض من الإسلاميين الجدد هذا الموقف القومي بحجة رفض أن يكون الإسلام مجرد مركبٍ في هوية قومية وصل في الواقع إلى اعتبار الإسلام هوية.

وعلى كلّ حال وكما بدأنا، فإن من نادى بتميز عقيدي للمسلمين عن سواهم

---

(٨) انظر: الياس فرح، «القومية العربية والوحدة العربية من منظور البعث،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٠)، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

كأساس في تميز الأمة سياسياً أيضاً، وذلك بدل تميز قومي للعرب مسلمين وغير مسلمين، ما لبث أن انتهى إلى هوية دينية للعرب في مقابل هويات قومية. ثمّ ما لبث هذا التيار أن اعتمد على أغلبية دينية ديموغرافية تبرّر هذه الهوية، أغلبية تحسب بالولادة لا بالإيمان الفعلي. وهذا لا يختلف عن الصيغة العنصرية من القومية، أي أن الهوية تحتسب بغض النظر عن الإيمان الفعلي بالعقيدة. وقد كان هذا الإيمان المبرر الوحيد بداية لنسخ مفهوم الأمة الإسلامية القديم كجماعة المؤمنين ضدّ الجماعة القومية كأساس لتأسيس الأمة الحديثة.

وهكذا انتقلنا من جماعة العقيدة، وهي الأمة بالمفهوم الإسلامي، إلى الطائفة عملياً، أي إلى شكل من أشكال العنصرية. والطائفية من ناحية وظيفتها التاريخية لا تشق وحدة الأمة فقط في حالة تعدد الطوائف، بل تمنع تفرد الفرد كمواطن في إطارها حتى لو كانت طائفة واحدة. فالطائفة السياسية مثل العشيرة تمتص ملامح خصوصية ومواقف الفرد، ولا تعرف فردية وحقوق المواطن خارج الانتماء لها.

هذا النوع من دحض القومية رفض أفضل ما في القومية كأساس لوحدة الأمة، ولكنه أخذ منها عناصرها الرجعية ونسبها لنفسه، فالطائفية السياسية في عصرنا ليست هي الأمة الإسلامية القديمة العهد بل هي في الواقع قومية دينية، تحمل أسوأ ما في القومية. إنها نتاج تحول الانتماء الطائفي إلى انتماء سياسي قومي الطابع ويفترض مصطلحات القومية كلها بعد أن يقوم بتديينها.

ولم تنجح الهويات الوطنية القطرية في استبدال القومية العربية. وربما حققت بعض الأنظمة هنا وهناك نجاحات على مستوى صناعة الهوية، كما قد نقيس ذلك بمعيار مهم مثل التعصب لفرقة رياضية محلية ضدّ بلد عربي آخر، أو لبطل أو مغني محلي في مسابقة غناء عربية. ولا أقترح الاستهانة بمثل هذه الإشارات إلى نشوء هويات قطرية. ولكن الجماعة السياسية بقيت عربية. وتتطور هذه بتفاعل مع تلك. وأخفقت صناعة الهوية الفينيقية والفرعونية والبابلية والكنعانية كأسس إثنية لوطنيات محلية. وإذا كانت القومية أشبه بجماعة عضوية، ولكنها جماعة عضوية متخلية، فلا يمكن للفرد في أي بلد عربي تخيل نفسه بأدوات اليوم فرعونياً أو بابلياً إلا كمركب مصنوع في صناعة الهويات. وأدوات التخيل مثل اللغة والتاريخ والأدب والملاحم والبطولات ووسائل الاتصال هي عربية إسلامية، أو مستمدة من وطنية محلية معادية للاستعمار في مرحلة عروبة الحركات الوطنية حتى قبل أن تصوغها الأيديولوجيا. لا تستطيع الهويات الوطنية المحلية التغلب على الطائفية، لأنها غالباً أقل شرعية منها، أو لأنها بنيت أصلاً على التوازن الطائفي المحلي، أو على سيطرة طائفة من العهد الاستعماري.

ولكن العروبة تشمل السنة والشيعة والمسلمين والمسيحيين العرب. وفي حالة دولة وطنية تاريخية بجماعة تتمتع بثبات تاريخي نسبي كمصر والمغرب مثلاً، فإنها في مرحلة القوميات تأثرت بالقومية العربية وتوحيد السوق الثقافي والإعلامي العربي وبالأجندات السياسية العربية. وعلى كلّ حال فإن من يصرّ على تاريخ لمصر مستقل عن العروبة طيلة تاريخها ليس مخطئاً في اعتماد مثل هذا التاريخ أساساً لقومية حديثة فحسب، بل هو مخطئ بافتراض وحدة في تاريخ مصر. إنّه يرتكب الخطأ نفسه الذي يجده عند الآخرين. لا شكّ أنّه كانت هنالك دولة مصرية فرعونية قديمة، ولكن تاريخ مصر الإسلامية لا ينفصل عن عروبتها.

الإسلام كان تاريخياً أهم أدوات نشر الثقافة العربية في المنطقة بما فيها مصر. والأهم من ذلك، أنّه حتّى المصرية كانت عشية انتشار الفكرة القومية العربية، وبغض النظر عن طموحات إبراهيم باشا في بلاد الشام، كانت بذاتها فكرة وحدوية تشمل وادي النيل على الأقل، وتشمل السودان حتّى استقلاله عام ١٩٥٦. وقد عُبّر عن هذه النزعة الوطنية المصرية الوحدوية باتفاقية الحكم المشترك للسودان بين مصر وبريطانيا عام ١٨٩٩. ولذلك فإن فكرة القومية العربية ليست أول تغيير أو إضافة تطرأ على الوطنية المصرية، وهي المفترضة أبدية ومفصولة عن العروبة عند من يردون على القومية العربية بقوميات محلية. هذه القوميات المحلية تحول الوطنية إلى قومية أقل حيوية وأقل حداثة وإسناداً ثقافياً وتاريخياً من القومية العربية، ولذلك فهي بتحييد البعد القومي العربي سياسياً وكعملية إنتاج هوية غالباً ما تستند إلى طوائف وعشائر أو تنحل إلى طوائف وعشائر.

القومية العربية صيرورة مستمرة بموازاة عملية بناء الدولة العربية والهويات المحلية وبتفاعل معها. ولأن الهوية العربية هوية تشمل أغلبية المواطنين لغةً وثقافةً وانتماءً فإنها قادرة على أن تقدّم حتّى في كلّ دولة على حدة وعاء لتأطير الخلاف السياسي في تيارات ومواقف ومصالح عند الأغلبية، ومن خلال احترام حقوق غير العرب المتساوية كمواطنين أفراد وكجماعات لها حقوق. فمن حقّ مثل هذه الجماعات بنظر العروبة المنفتحة والإنسانية الحصول على حقوق ثقافية جماعية في حالة تأكيدهم هوية ثقافية غير عربية موروثة أو حتّى مصنوعة.

يتحدث طارق البشري عن تيارين وحدويين ممكنين في العالم العربي في مواجهة الهيمنة الاستعمارية الغربية هما التيار القومي والإسلامي. فقد بدأت الجامعة المصرية وطنية مصرية عام ١٩١٩، وآلت أن تصبح قومية في منتصف القرن الحالي. وطريق الوطنية المصرية إلى القومية العربية السياسية لم يكن عبر تبني الأقليات لها في صراع مع الهوية الإسلامية، ولا عبر صراع مع الدولة العثمانية، بل عبر قضية فلسطين.

تلتقي النزعتان على أرض فلسطين مثلاً، وكذلك على أرض الوحدة العربية... وبرغم مجافاة التيار الإسلامي للقومية إلا أن جلّ سهامه وجهت للنزعات الفينيقية والفرعونية والبابلية... ولم يشتبك الفكر الإسلامي السياسي الحركي منذ حسن البنا بشكل فعلي مع دعوة الوحدة العربية(٩)، بل مع القومية العربية كأيديولوجيا وكانتماء سياسي.

ويخلط التيار القومي والحركات الوطنية بين التيار الديني كتيار شعبي حقيقي لا ينبذ العروبة ولا الهوية العربية بل ينتمي إليهما، وبين استخدام الدين من قبل القوى الرجعية في المجتمع، أو من قبل الاستعمار، لتحييد الجماهير عن معاركها الرئيسيّة. أما الحركات الإسلامية فقد كانت لديها نزعة لاعتبار العدو الأخطر هو النزعة الثقافية التغريبية باعتبارها الاختراق الأكثر خطورة من قبل الاستعمار للمنطقة. وهو عندما يدعم الوحدة العربية إنما يدعمها كخطوة تقرب من الوحدة الإسلامية.

وبرأي الشيخ محمّد الغزالي فإن أهم ما تمّ استيراده من الغرب هو إقامة الدول بناء على النزعة القومية، وهذه هي الضلالة الكبرى. فهي تتضمن استبدال الولاء للرابطة الإسلامية العقيدية برابطة أخرى(١٠). موقف تيار التدين السياسي الحركي من القومية سلبي جداً، ولكنه متفاوت بحكم الظرف التاريخي. فمثلاً يمكن اعتبار موقف أبي الأعلى المودودي الذي يشدد على الأمة الإسلامية والرابط الإسلامي، من القومية عدائياً، إذ يعتبرها أساس البلاء في الحروب ومدعاة دائمة للعداء والنفور المتبادل، ومقتضاها الفطري أن تولِّد العصبية الجاهلية في قلب الإنسان. فلا قومية عنده من دون عصبية جاهلية، وذلك بغض النظر إذا كان مصدرها وحدة النسل ووحدة المولد والمنشأ، ووحدة اللغة ووحدة الجنس ووحدة المصالح الاقتصادية ووحدة نظام الحكم(١١). واضح أن أبا الأعلى المودودي يدافع هنا بشكل غير مباشر عن الباكستان التي تجمعها القومية مع بقية الهند، وتفصلها عن القومية الهندية الرابطة الإسلامية. وهي التي تبرر قيامها كدولة. في حين أنّه لو كانت القومية في حالة الهند رابطة فوق ـ دينية توحد ولا تفرق، لما كان هنالك أساس ومبرر لوجود الباكستان كدولة.

---

(٩) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ٨٠٤.

(١٠) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ط ٣ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٤٥ ـ ٥٣.

(١١) أبو الأعلى المودودي، **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية** (القاهرة: مطبعة دار الأنصار، [د. ت.])، ص ١ ـ ١٦.

ولا يختلف ممثلو فكر الإسلام السياسي العرب المركزيون كثيراً عن هذه النظرة، فالقومية عند القرضاوي من مخلفات الاستعمار، وهو ينأى بالمسلمين حتّى العلمانيين منهم عنها، ويحمل مسؤولياتها التاريخية في بلاد العرب لـ «نصارى الشام» أو بشكل متواز لتحمل «يهود الدونمة» مسؤولية القومية التركية، الطورانية... وكأن النزعة القومية عند العرب والأتراك تولدت عن تآمر أقليات غير إسلامية عربية وتركية على الرابطة الإسلامية. والقرضاوي الذي تغيرت نبرته مؤخراً، وأصبحت أكثر تصالحية مع القومية العربية بفعل التجربة الشخصية ربما، وبفعل التطور السياسي، وبفعل ظهوره الإعلامي المكثف في قناة الجزيرة ومخاطبته الأسبوعية للجماهير العربية، وهي عربية فعلاً، وبفعل تطور الحوار بين الحركتين القومية والإسلامية، يغفل في تحليلاته السابقة وجود نزعة تركية أو عروبية أصيلة حتّى ما قبل مرحلة القوميات.

كما يغفل نشوء الوطنية المصرية ضدّ العثمانية قبل القومية العربية وبقيادة مسلمين، ومنهم من ليسوا حتّى من أصول عربية، أوحتى مصرية، ويغفل دور النزعة القومية العربية عند الطبقة الوسطى في المدن وأبناء الارستقراطية من مسلمي بلاد الشام[١٢] ممن لم يجدوا فرصة التقدّم والتطور والتعبير السياسي والثقافي عن ذاتهم في إطار الإمبراطورية العثمانية وبخاصة في مرحلة التتريك، واعتبروا الدولة العثمانية حكماً تركيا أجنبياً، وتاقوا إلى الحكم الذاتي ثمّ للدولة العربية. كما يتجاهل أن هذه النزعة القومية لم تكن نخبوية فقط، إذ التقت مع مصالح غالبية جماهير الفلاحين المسلمين المتدينين التي رأت في الحكم التركي حكماً أجنبياً ظالماً.

والأهم من هذا كلّه أن جميع منظري هذا التوجه المعادي للقومية والذي يحملها مسؤولية ضياع الخلافة، ينسى أن أهم وأول تمرد عربي على الخلافة العثمانية جاء من الحركة الوهابيّة التي ينتسبون إلى تقاليدها، وليس من قبل أية أقليات دينية تدعي القومية وتتستر بها، أو من حركات قومية بشكل عام. ويتجاهل القرضاوي مثل العديد من منظري الإسلام السياسي الذين انتشرت عندهم فكرة مؤامرة مفادها اعتبار حركة سياسية وثقافية واجتماعية شاملة ومزاج جماهيري عام ومسألة هوية كلها مجرد نتاج مصلحة وعمل أقليات. ولا يخطر ببالهم أن الدولة العثمانية ذاتها هي التي باتت ممراً للنفوذ الغربي في البلاد العربية، نتيجة لضعفها وتحالفاتها وديونها، وأن

---

(١٢) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، حتمية الحلّ الإسلامي؛ ١، ط ٣ (القاهرة: [دار الاعتصام]؛ مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص ٦١ ـ ٦٢.

الحركات القومية والوطنية باتت الأدوات الرئيسيّة في النضال ضدّ الاستعمار. صحيح أن التيار العربي المحافظ والذي راهن عليه القوميون نسق مع الإنكليز في البداية، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الحركة القومية برمتها مستوردة أو نتاج تآمر مع طرف خارجي.

ولذلك نجد مؤرخاً إسلامياً واقعياً من أصول قومية مثل طارق البشري ينتقد هذه النزعة لاتهام الأقليات الدينية بالقومية والدفع باتجاه الانفصال عن السلطنة. فهو يرى أن الدولة العثمانية ذاتها كانت غطاء لنزعة تركية لإخضاع الشعوب الأخرى. وهي لم تكن مجرد نزعة طورانية نشأت مع «الاتحاد والترقي»، بل لقد واصلت هذه الحركة ما كان قائماً أصلاً عند السلطان عبد الحميد نفسه. فهو لم يكن غريباً عن التشديد على الهوية التركية خلافاً لتصوير التيار الإسلامي الأيديولوجي لها. فهو يعتبر الدولة العثمانية غير قومية وضحية التآمر القومي. يقول السلطان عبد الحميد في مذكراته: «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، والمشروطية (الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الأصلي في البلاد؟ هل في البرلمان الإنكليزي نائب هندي واحد، أو أفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته»[١٣]. عبد الحميد نفسه يقارن إذاً الرابطة العثمانية بالاستعمار الإنكليزي والفرنسي ويؤكّد الفرق بين ابن هذا الوطن من أمة بعينها وأبناء الأمم الأخرى الذي يخضعون لها.

وبنظر القرضاوي كان لنشوء القومية في الغرب مبرراته، أما في الشرق الإسلامي فلا أساس، ولا مبرر لنشوء القومية: «أما نحن فمجتمعنا مفتوح، مجتمع عقائدي أيديولوجي، لا إقليمي ولا وطني ولا عنصري قومي، بل يعد المؤمنين أخوة»[١٤]. يذكر هذا الحديث عن مجتمع أيديولوجي عقائدي في دول العثمانيين وآل هابسبورج الكاثوليكية والدولة السوفياتية. وآخر من بقي منها على الرغم من أنه أقصر من عمّر بينها لم يكن في «بلادنا»، بل في الاتحاد السوفياتي. وإذا أخذنا مذكرات عبد الحميد المقتبسة أعلاه بالاعتبار نستطيع القول إن دولة آل هابسبورج والدولة السوفياتية كانت أقرب بكثير إلى النزعة الإمبراطورية العقائدية وتشييد المواطنة على

---

(١٣) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٨١٦.
(١٤) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

أساس الهوية الدينية الكاثوليكية، أو الأيديولوجيا الشيوعية من الدولة العثمانية. فالأخيرة كرست سيطرة واعية لقومية تركية تسمى عند عبد الحميد «العنصر الأصلي». ولم يكن بالإمكان تخيل سلطان (خليفة في ما بعد) غير تركي فيها، في حين كان أهم حكام الاتحاد السوفياتي ستالين جورجياً وليس روسياً.

وكما إن المواطنة في تلك الدول، حتى لو افترضنا أن العثمانية جزء منها، كانت انتماء لعقيدة أو لنظام حكم، وليس لدولة وحقوق، فكذلك لا تصلح هذه الفكرة عربياً لتأسيس مواطنة، الأمة فيها هي جماعة من المؤمنين بحكم الولادة. بمعنى أن الذي ولد لمؤمن فهو مؤمن حتى لو كان كافراً أو علمانياً. كما تشمل الدولة غرباء ينتمون إلى مجموعة أخرى. ويتراوح الموقف منهم بين التسامح وعدم التسامح. وحتى لو لم يلزموا بدفع الجزية فإن ذلك يعتبر تسامحاً من الدولة التي يملكها أولئك الذين ينتمون إلى الجماعة إسلامية. هذه الرابطة هي رابطة على مستوى الإسلام تحوله من دين وإيمان إلى انتماء وهوية، ومن عقيدة أو مذهب أو مذاهب إلى ما نقصده اليوم بالطائفة. وهي رابطة شبيهة جداً بالرابطة الإثنية بالولادة، والتعصب لها لا يختلف عن التعصب القومي.

يجلب طارق البشري مثالاً أكثر تركيباً لمنظّر إسلامي معتدل نسبياً هو الشيخ عبد المتعال الصعيدي الذي ردّ على كتاب **من هنا نبدأ** لخالد محمّد خالد والذي أكد فيه النزعة القومية كأساس للدولة وعلى كتاب محمّد الغزالي **من هنا نعلم**، وذلك في كتاب صدر عام ١٩٥٠ **من أين نبدأ**[(١٥)] وقال فيه إن للمسلم جنسيتين عامة وخاصة، إسلامية ووطنية[(١٦)]. بالنسبة للمواطنة الرأي السائد بين فقهاء التيار المركزي في الإسلام الحركي مثل محمّد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمّد قطب أن الجزية تفرض على الذمي لأنه معفى وكبديل للخدمة العسكرية، وأنها تسقط عنه في حالة تأدية الخدمة، ويجلبون أمثلة عن فرضها على مسلمي مصر في حالة الإعفاء من الخدمة، وتحرير نصارى الإغريق في مصر منها مقابل الإشراف على القناطر. ويتفقون على أن من حقّ المسيحيين تسلم مناصب ووظائف في الدولة الإسلامية ما عدا القضاء

---

(١٥) البشري، المصدر نفسه، ص ٨٢١ ـ ٨٢٢. انظر أيضاً: خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ** (القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠)، وعبد المتعال الصعيدي، **من أين نبدأ؟** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٠]).

(١٦) كما والأهم من ذلك أنه كان قادراً على تأييد الحكومة الإسلامية ولو كانت جمهورية منتقداً من يدعون أن الخلافة هي نظام الحكم الإسلامي من الإسلاميين ونقادهم، والمقصود هو الغزالي وخالد محمد خالد في هذه الحالة. فخلافة أبي بكر هي لغوياً خلافة لرسول الله وليست بحدّ ذاتها نظام حكم، وهي نظام حكم فقط بصفتها رئاسة يختارها أهل الحلّ والعقد. ولنا عودة إلى هذا الموضوع في الكتاب الثاني الذي يتبع هذا الكتاب.

والرئاسة التي تشمل الإمامة وقيادة الجيش. ويُقتبَس الماوردي عادة الذي يرضى أن يصل الذمي حتّى إلى وزارة التنفيذ ودون وزارة التفويض. وهو طبعاً موقف أقل نضجاً من المواقف التي طرحها مؤخراً الأخوان المسلمون في مصر، وطروحات حسن الترابي، وغيرها من تيارات الإسلام السياسي الواسعة التأثير والتي سوف يتم استعراضها في الكتاب الثاني.

المهم أن تعريف المسلم في عصرنا ليس المسلم المتدين، بل من يولد مسلماً أو يصبح مسلماً بمعنى الانتماء الطائفي، وهذه هي الأغلبية المقصودة عندما يتم الحديث عن غالبية إسلامية. وهذه عصبية لا تقل عن عصبوية الرابطة القومية التي تغذى للتجييش والتعبئة عند أيديولوجييها. أما إذا كان المقصود بالمسلم كمفهوم عقيدي، فهذا يعني بالتأكيد مساً بمبدأ المواطنة، وأقصد حتّى مواطنة المسلمين. ولا شكّ أن حكم المفهوم هذا بناء على العقيدة يتحول إلى «المسلم المؤمن»، ثمّ المؤمن بتفسير معين للإسلام، الأمر الذي يقصي من المواطنة المسلمين الذين يعترضون على التفسير الرسمي أو السائد للعقيدة، وهكذا. . . في هذه الحالة يصبح التمييز الرئيسي موجهاً ضدّ المسلمين غير المتكيفين مع التفسير السائد للإسلام.

وكل هذا النهج هو عبارة عن مس بالمواطنة كفكرة، وبالمواطنة المتساوية كممارسة. ومهما أعقب هذا المس من وعظ حول التسامح وعدم جواز الافتراء على غير المسلمين والاعتداء عليهم من منطلق «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» كـ «معاهدين»، أو من الواجب حمايتهم لأنهم في ذمة المسلمين، وأن هذا هو العهد تبقى العلاقة تبقى علاقة «نا» بـ «هم» كعلاقة وصاية (إذا صيغت سلباً) أو حماية (إذا صيغت إيجاباً) وهي علاقة بين طرفين وليس بين مواطنين. إضافة إلى ذلك فإنّهما طرفان غير متساويين. فهنالك طرف يملك الدولة ويمنح الحقوق أو الحماية أو الوصاية وطرف آخر متسامح معه. . . وهذا مناقض لعملية بناء الأمة الحديثة باتجاه المساواة أمام القانون والديمقراطية وحقوق المواطنة.

من أبرز كوارث النهج الثقافي المذكور في الفصل السابق اشتقاق مواقف حضارية وعوائق حضارية أمام تطور الديمقراطية من تحليلات سيميائية ومعان لألفاظ ووجودها أو غيابها. هكذا شكل تحليل مفهوم الأمة في الإسلام ومعانيها كجماعة المؤمنين إثباتاً لغربة الحضارة الإسلامية عن الأمة القومية ولعدم التمكن من علمنة المفهوم، كأنه إذا وجدت السياقات التاريخية الملائمة والقوى الاجتماعية الحاملة للأفكار فإن العائق سيكون وجود اللفظ المناسب للفكرة، وكأن اللفظ لا يغير معناه عبر التاريخ، أو لا يمكن التوصل إلى ألفاظ جديدة أو معان جديدة لألفاظ قديمة. وهذا ما حدث أيضاً لمفهوم المواطنة. فقد استخدم برنارد لويس غياب المصطلح

سيتيزن (Citizen) عن لغات الحضارة الإسلامية (التركية والفارسيّة والعربية) ليثبت غياب مضامينه[(١٧)]. وهذا جهد سخيف، ومضلل. وكأن مصطلح مواطن لا يمكن أن يقوم بالمهمة، وأن يحمل معاني المشاركة السياسية نفسها والحقوق والواجبات وغيرها.

سوف نتطرق في الفصل القادم إلى حقيقة أن مصطلح مواطن اليوناني قد تغير مضموناً ومعنى وسياقاً عبر التاريخ. وهو على كلّ حال لم يوجد في اللغات الجرمانية. ومصطلح (Buerger) الألماني يقترب من مواطن، «مُساكِن» شريك في الوطن والسكن. وما يجري لمصطلح «مواطن» العربي هو أنّه يمتلئ عبر المناقشات والصراعات والنضالات حوله وحول حقوق المواطنة في الوطن العربي بمضامين قريبة جداً من مصطلح سيتيزن. ما يدعيه برنارد لويس بشأن غياب مفهوم المواطنة عن الحضارة العربية الإسلامية هو استمرار للنهج نفسه الذي يرى فيه عيباً ثقافياً يمنع تطور الديمقراطية. وهذا مفهوم بالنسبة إلى موقف أيديولوجي عنصري مهما كان صاحبه متعلماً وخبيراً. هذا الاشتقاق الذي يربط المعنى بلفظ بعينه ويحرِّمه على ألفاظ أخرى مرفوض ولا يفقه الفرق بين الكلمة والمفردة والمصطلح.

يرد عبد الوهاب الأفندي بحق بداية، إن في مجتمع المدينة المقابل ربما للمجتمع الأثيني مصطلح مسلم كشريك في الجماعة السياسية هو المصطلح المقابل لمواطن[(١٨)]. وهذا تحديد قريب من تحديد الجابري في سلسلة مقالات نشرها بشكل صحافي عندما كتب: «وإذاً فمفهوم الراعي الرعية غريب عن الإسلام، بل إن أقرب المفاهيم في هذا الشأن إلى روح الإسلام هو مفهوم المواطن، ذلك أن مفهوم المسلم في علاقته بالأمة في الخطاب الإسلامي هو أقرب ما يكون من مفهوم المواطن في علاقته بالدولة في الخطاب السياسي الحديث»[(١٩)]. هذا صحيح في الخطاب، ويصح لتفنيد لويس على مستوى المصطلح. ولكن في الممارسة كان هنالك فرق في «حقوق» أو «أسهم» المواطن في «البوليس» اليوناني تميزه عن أي مجتمع إسلامي من حيث درجة الاستبداد

---

(١٧) Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996), pp. 52-63.

(١٨) عبد الوهاب الأفندي، «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟» ورقة قدمت إلى: اللقاء السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية وقد نشرت في: **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٥ - ٧٣.

(١٩) محمد عابد الجابري، «مفاهيم العدل والحقوق في النصوص العربية الإسلامية،» **أخبار العرب**، ٢٥/٤/٢٠٠١.

ومستوى المشاركة السياسية والهامش المتاح. ثمّ إن «البوليس» كجماعة أصغر وأكثر تواضعاً من حيث الحجم من مفهوم الأمة الإسلامية، إلا إذا كان المقصود هو مجتمع المدينة الأولى بين المهاجرين والأنصار. ولا جدال بالنسبة إلى المشاركة في أن مجتمع المدينة الأول، ومفهوم الأمة فيه، أي الجماعة الإسلامية، أقرب إلى الجماعة العضوية التي يعرف بعضها بعضاً على المستوى الشخصي.

وتقابل محاولة لويس هذه محاولة الجابري التي تؤكد هذا المسعى ولا تقوضه. فالجابري بسعيه الدائم إلى إيجاد مرجعيّة تراثية استنسابية تشكل مرتكزاً معرفياً لكل تجديد يذهب إلى الادعاء أن علاقة المسلم بالأمة الإسلامية كانت أقرب إلى مفهوم المواطنة من أي مفهوم آخر[٢٠]. ونحن لا نوافق تاريخياً على ضرورة الاستنساب التراثي في كلّ حالة، ولا على هذا التقييم، ولا على قرب علاقة المسلم بالأمة من المواطنة أكثر من قربها من الراعي والرعية والآمر والمأمور وغيرها. ولا نفهم ما معنى انتماء الفرد المسلم إلى الأمة، إلا عندما كانت جماعة محلية، ولا نفهم كيف يسقط مثل هذا المعنى على العلاقة بين الفرد والأمة عندما توسعت إلى أمة إسلامية مترامية الأطراف في عصور غابرة من دون وسائل الاتصال والتخيل الحديثة للأمة. ولكن ما يهمنا أن هذا الوصف يؤكّد جوانب في المواطنة بصفتها عضوية في جماعة دينية أو إثنية لا تصلح ولا حتّى كمرجعيّة تراثية لتأسيس مفهوم المواطنة الحديث. وهو كما يبدو يقوم على نفي التراث وليس على التأسيس عليه. وقبل أن يرد القارئ المتأثر بالجابري قائلاً أنّه في شمال أفريقيا لا فرق بين الانتماء العربي والإسلامي، نقول أن كلامنا هذا يصحّ أيضاً في المغرب وتونس وغيرهما، حيث الأمة تتألف من طائفة دينية واحدة.

فالمواطن كعلاقة مباشرة بالدولة من دون المرور بانتساب الفرد في جماعة عضوية هو مفهوم ضروري حتّى للفرد ابن جماعة الأكثرية لكي يؤسس لفرد هو ذات حقوقية، وليس فقط لغرض عدم إلحاق الظلم بالجماعات أو الطوائف الأخرى التي لا يؤسس الانتماء إليها لمواطنة. ففي الحالة الأخيرة، الأمر واضح ويعني نسف المساواة والديمقراطية معها. ولكن حتّى في الدول المتناسقة والمتجانسة إثنياً أو دينياً غالباً ما يريح المنظرون أنفسهم من عملية الفصل بين المواطنة والانتماء إلى طائفة، مع

---

(٢٠) المصدر نفسه. فيما يتعلق بالإصلاح كتأصيل والجهد الإصلاحي كمحاولة في إيجاد مرتكز تراثي لمفاهيم الإصلاح لمنع الكسر التاريخي وللحفاظ على التوالي التاريخي وبالتالي الاستمرار في التعامل مع المستقبل كأنه وقع في الماضي ويفترض أن نستخلصه مما علق به من شوائب. انظر: عزيز العظمة، «حدود الخطاب الإصلاحي العربي،» **دراسات عربية**، السنة ٣٣، العددان ٩ ـ ١٠ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٧)، ص ٢ ـ ١٢.

أن الانتماء إلى طائفة لا يؤسس لعلاقة حقوقية يحملها فرد بذاته، وبالتالي لا تؤسس لمواطنة ديمقراطية.

وحتّى لو اكتفينا بالمشترك على مستوى الخطاب فإن المواطنة كعضوية في «أمة دينية» هو أقرب ما يكون إلى مفهوم المواطنة في دولة حديثة مثل إسرائيل فقط، حيث العضوية في الأمة الدينية قريبة من مفهوم المواطنة في الدولة وتكفي لتشكل أساساً لها. الفرق هنا أن الدين هو بطاقة الدخول في المواطنة وليس العكس. ولم يكن هذا الأمر عديم التأثير في عملية التطور التاريخي للدولة الإسلامية في ما بعد، وهو تطور لم يبق على أثرٍ لمشاركة المسلم في الجماعة السياسية في الدولة الإسلامية ذاتها، ولم يقلل من سيطَرة طاعة أولي الأمر وطاعة السلطان في التاريخ الإسلامي كما يعرِّف ذلك الجابري، وإن كان يبرره في الخطاب الإسلامي بصدمة الفتن وبخاصة منذ الفتنة الكبرى في عهد عثمان.

ولكن مناقشة المستشرقين من أمثال لويس تأخذ الموضوع بمجمله إلى التفاوت بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية في العصر الحديث، وبالتالي حقوق غير المسلمين الذي يتحولون من أهل ذمة إلى أقليات دينية. والحقيقة أن الفرق بين مصطلح الأقليات الدينية وأهل الذمة، ليس فرقاً كبيراً. ومن يتحدث عن أقليات دينية لا يعفي نفسه من أعباء مفهوم أهل الذمة نفسها. ففي الديمقراطية القائمة على المواطنة لا توجد أقليات دينية بل جماعات دينية. ولذلك يرفض اليهود في أمريكا مفهوم أنهم أقلية دينية، فهم يصرون أنهم جزء من الأمة الأمريكية، ويصرون أيضاً على فصل الدين عن الدولة. وإذا كانت هنالك أكثرية مسيحية في أمريكا فهذه حقيقة ديموغرافية سوسيولوجية، لا معنى حقوقي لها بالنسبة لهم، ومن هنا رفض مفهوم أقلية دينية. ومفاهيم الأكثرية والأقلية يترك للدلالة على الأقلية والأكثرية في الرأي وفي الحكم.

أما الأكثريات والأقليات الثابتة في دول تعترف بالتعددية الثقافية فهي أقليات ثقافية أو قومية إثنية تحسب كأقلية إذا كان لتعريف الأكثرية دور في علاقتها بالحكم وشكل الدولة، أي إذا كانت الدولة تعبيراً واضحاً ومعترفاً به في بنيتها عن حق الأكثرية في تقرير مصيرها. هنا لا يمكن الحديث عن مواطنة متساوية بين المواطنين كافة، فالدولة في تعريفها تعبير عن الأكثرية. وإذا كانت تعبيراً عن أكثرية ذات طابع ديني فلا تكمن المشكلة فقط في نقص مفهوم المواطنة عند الأقلية، بل يغدو مفهوم المواطنة ناقصاً منقوصاً عند ما يسمّى الأكثرية أيضاً.

يذهب العديد من الباحثين إلى أن اعتبار الدولة تعبيراً عن الأكثرية الدينية

يمس بحقوق الأقليات. وهي في الواقع تمس بحقوق الأفراد المنتمين إلى الأكثرية لأنهم يصرون على تعريفهم تعريفاً دينياً لم يختاروه كرأي لهم، بل ولدوا فيه. ولا يمكن أن يشمل الدين التعريف بالولادة، فهو خلافاً للانتماء إلى قومية بالولادة يفرض على المواطن أموراً أخرى، مضامين أخرى لا بدّ أن يحملها أكثر تعبيرات الانتماء الديني ضموراً، ويدافع عنها أكثر حراسه ليبراليةً من رجال الدين وغيرهم. فخلافاً للقومية، الدين هو بالحدّ الأدنى عقيدة في مركزها نصّ له حراس ورجال ومؤسسات.

إن أي نقاش يجري حول حقّ المسلمين بتسنم مناصب في الدولة لا يحقّ لآخرين تبوؤها، والموقف الذي يخالف ذلك لأن هذه المناصب في الديمقراطية سوف تكون مقيدة الصلاحيات[٢١]، هو دليل على أن مفهوم المواطنة لم يتبلور إلى مواطنة ديمقراطية. ولا يجدي الدفاع هنا عن حقوق الأقليات، فالمشكلة في حالة عدم تبلور مفهوم المواطنة هي حقوق المواطنين المنتمين إلى الأغلبية. وما دام الداعون إلى الديمقراطية مشغولين بمصطلحات من هذا النوع ما دمنا خارج سياق النقاش الحقيقي حول أفضل أشكال تحقيق الديمقراطية بين الحقوق الفردية والجماعية وبين التجانس والتعدد.

---

(٢١) انظر: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، وراشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩، ط ٢ منقحة ومزيدة (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧٧ ـ ٨٨.

الفصل السابع

المواطنة بين التجانس والتعدد

تطرقنا أعلاه إلى جانب واحد فقط من مسألة الهوية والديمقراطية، وبعد أن عالجنا مسألة الثقافة نعود بسهولة أكبر إلى جانب آخر منها وهو مسألة المواطنة. وسوف نلقي الضوء عليه من خلال استحضار نقاش جرى في القرن التاسع عشر بين جون ستيوارت ميل ولورد أكتون، وهو نقاش بات شهيراً عند الباحثين المهتمين بالفرق بين التعددية والوحدانية الثقافية، أو التجانس الثقافي، والمهتمين بالعلاقة بين قضية الديمقراطية والتعددية غير الديمقراطية، ونقصد هنا التعددية السابقة على الديمقراطية، مثل التعددية الطائفية والتعددية العشائرية وغيرهما من الهويات والانتماءات والوحدات الاجتماعية التي لم تنشأ في ظلها.

جون ستيوارت ميل أحد مؤسسي الفكر الليبرالي. وهو الفكر الذي ينطلق حقوقياً وسياسياً من حقوق المواطن الفردية معتبراً الحرية الفردية والملكية الخاصة قيماً عليا. ولم تكن مسألة الحقوق الجماعية قد تطورت في الفكر الليبرالي عندما كتب ميل وأنتج فكرياً، كما لم يكن ممكناً تصور الفصل بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية، وكلاهما نتاج صعود البرجوازية والطبقة الوسطى المدينية، وإن كان بعض منظريها يتحدرون من أبناء الأرستقراطية، وهي المتصالحة مع البرجوازية في حالة إنكلترا.

وكان جلّ اهتمام الليبرالية منصباً على الحقوق الفردية في إطار الجماعة الوطنية، جماعة مواطني الدولة الوطنية الذين تجمعهم ثقافة واحدة. ولم تتخيل ليبرالية تلك المرحلة الحقوق المدنية والحريات خارجها. كان شرط نجاح التعددية الديمقراطية وتحقيق حقوق المواطن برأي جون ستيوارت ميل هو وجود انسجام إثني وثقافي وحتّى ديني. التجانس وليس التعددية، هو برأيه شرط الديمقراطية. وهو في عصره يقصد حتّى التجانس الطائفي.

وبالمجمل يمكن أن نتعقب هنا جذور نظرية التحديث الكلاسيكية عند ليبست وغيره التي سبق أن ذكرت والتي تبدأ بالجماعة الوطنية وشرعيتها كإطار من الولاء والثقة المتبادلة يتلافى التقسيم العمودي إلى طوائف وعشائر وغيرها، حالها في ذلك كحال نظرية الانتقال إلى الديمقراطية. وهو العنصر الوحيد الذي تشترك النظريتان

في اعتباره شرطاً ضرورياً لتطور الديمقراطية كنظام تعددي وكقواعد لعبة.

قد تتسامح نظرية التحديث مع تعددية هويات في إطار الوحدة الوطنية ما دامت الوحدة الوطنية متوفرة، في حين لا يفقه ميل معنى لوحدة وطنية غير قائمة على وحدة أو تجانس الهوية.

ويرى الليبرالي جون ستيوارت ميل أن الديمقراطية غير فاعلة في «المجتمعات المتعددة الهويات». وهو في ذلك يستخدم حججاً كأي منظر محافظ أكثر معاصرة ممن يقدسون الدولة القومية، مثل كارل شميت في النصف الأول من القرن العشرين، أو يقدسون الانسجام الثقافي كما يفعل هانتنغتون في الحاضر. وكلاهما كان سوف يوافق عليها. فهو يقول «السلطة الديمقراطية ملك الشعب، ولكن فقط إذا كان الشعب موحّداً». كما يضيف ميل في خضم النقاش الشهير بينه وبين لورد أكتون الذي مثل نظريةً نقيضةً وهي تعددية وتوازن الجماعات كحالة داعمة للديمقراطية أن «المؤسسات الحرة تقترب من أن تكون مستحيلة في بلد يتألف من عدة قوميات. في أوساط شعب ينقصه الشعور بالتضامن والأخوة، خاصة إذا كان الناس يقرأون ويتكلمون بلغات مختلفة، فلا يمكن أن يوجد الرأي العام الموحّد اللازم لكي تقوم حكومة تمثيلية بعملها»(١).

لم يكن القوميون إذاً، هم الداعين الأوائل إلى التجانس الثقافي والإثني كشرط ملائم، كبيئة اجتماعية ملائمة لتحرر الإنسان، بل الليبراليون. لقد كان الليبراليون في الواقع هم القوميين، أو قوميي تلك المرحلة. وهذا هو أحد أسباب «تعفف» و«ترفع» العلوم السياسية في العالم الأنكلوسكسوني على القومية، فقد عبرت تلك المرحلة قبل قرون، وبات يفترضها مفروغاً منها بعد أن تحققت في الدولة القادرة حالياً على توسيعها لتشمل المواطنة. وبالعكس بالإمكان في عصرنا تخيل فكر قومي أكثر ديمقراطية وأكثر ليبرالية من تصور ميل في حينه. ولم يكن هذا التقسيم بين قومي وليبرالي معروفاً في عصره، بل ويجوز القول أن الليبرالية كانت بهذا المعنى

---

(١) «Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist».

انظر: John Stuart Mill, «Considerations on Representative Government,» in: John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, edited with an introduction by John Gray, World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991), pp. 203-467.

تأتي هذه الفقرة في بداية الفصل السادس عشر من كتاب ميل هذا وعنوان الفصل هو «حول القومية كمرتبطة أو ذات علاقة بالحكومة التمثيلية» «Of Nationality, as Connected with Representative Government».

تياراً قومياً، يرى بالقومية إطاراً معطى ومفروغاً منه لممارسة الحريات بدءاً بالملكية الخاصة ونهاية بالحريات المدنية. ويصح هذا بشكل خاص في القوميات المبكرة التي تطورت بشكل طبيعي عن تفاعل النظام الملكي مع البراجوازية الصاعدة، مثل الإنكليزية والهولندية. وهي بالتالي لم تصغ أيديولوجياً، أي لم تظهر كأيديولوجيا قومية. في حين يمكن تخيل قوميين في أيامنا يؤمنون بالتعددية القومية أو الثقافية في إطار الدولة نفسها.

بموجب هذا الرأي الليبرالي المؤسس تنتج التعددية الثقافية والطائفية وغيرها حالة من عدم الثقة في داخل الأمة أو الشعب، وعدم الانسجام وعدم الثقة يمنعان تطور الحريات. من يؤسس لفروق بين جماعات في إطار الوحدة السياسية نفسها، يقوم عملياً برأي جون ستيوارت ميل بتقويض أساس الديمقراطية الليبرالية، ألا وهو التجانس الذي يسمح بالاختلاف السياسي أو الاختلاف الفردي، أو الاختلاف بالآراء.

في حين، رأى لورد أكتون أن التعددية الثقافية والطائفية ووجود مجموعات سكانية مختلفة منظمة يساعد على خلق التوازن الذي يمنع الاستبداد. وقد ادعى لورد أكتون أن النزعة الانفصالية المؤسسة لدول صغيرة متجانسة ثقافياً وإثنياً تنشئ مجتمعات وكيانات سياسية أقل تسامحاً[٢]. ويمكن اعتبار هذه النظرية التي تحبذ وجود جماعات ثقافية ودينية وإثنية منظمة ومعترف بها لموازنة الاستبداد داخل الإطار السياسي نفسه، المسمّى دولة، بداية لتيار الديمقراطية الأهلية (Communitarian Democracy). والأخير يرى أنّه من الضروري الاعتراف بمجموعات على درجات متفاوتة من الإدارة الذاتية والحقوق الجماعية في إطار الديمقراطية، ويعتبر الفرد من دون جماعة مجرد تجريد حقوقي، ويذهب إلى أن الأخلاق والعادات والمعايير والأعراف التي تحكم سلوك الفرد كلها اجتماعية.

تعتبر الجماعة عند أنصار الديمقراطية الأهلية سابقة على الفرد ككيان حقوقي أيضاً، وذلك بدرجات متفاوتة بين تياراتها المختلفة. وهي تصل أقصاها في حالة

---

(٢) Robert A. Dahl, *Polyarchy; Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), p. 108.

هذا الكاتب يؤيد أفكار ميل تحديداً ولكن من أجل مناقشة مستفيضة أكثر لأفكار أكتون، انظر: Will Kymlicka, «Ethnicity in the United States,» in: Montserrat Guibernau and John Rex, eds., *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration* (Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997), p. 232, and «Does Cultural Diversity Affect Countries' Respect for Human Rights?,» *Human Rights Quarterly*, vol. 24, no. 1 (2002), pp. 237-263.

خطأً ديمقراطية توافقية. فهنالك فرق بين منع التوافقية الطائفية التي تسمى برأيي الاستبداد بالديمقراطية وحقوق المواطن، وبين موازنته وتحديده بوجود جماعات منظمة وانتماءات معترف بها في إطار الجماعة الوطنية توازن وتراقب وتحد بعضها بعضاً. هذا الفرق يجعلنا نعتبر الخلاف بين ميل وأكتون خلافاً تاريخياً بين نمطين وليس بين ديمقراطيتين. وقد أصبح الفكر الديمقراطي في مراحل تطور متأخرة قادراً على استيعاب حقوق الجماعة في إطار الديمقراطية الليبرالية بتأسيسها على حقوق المواطن الفرد، وليس كحالة توافقية بين جماعات، فهذه ليست ديمقراطية.

ولكن ما هي المواطنة؟ لا جدوى من تعريف المواطنة كعضوية في الدولة. وهي تتطور، وتعريفها هو وصف وتحليل تطورها التاريخي. على كلّ حال من بين كلّ علاقات الفرد الأخرى تتعلق المواطنة بعلاقة الفرد مع الدولة باعتبارها منظومة حقوق وواجبات. ولكن أي حقوق؟ وأي واجبات؟ ويجوز أن نتساءل حتّى. . . أي فرد؟ كلها أسئلة تطورت الإجابة عنها تاريخياً، فالمواطنة الديمقراطية كتعبير عصري دارج في نظرية الحقوق والنظرية السياسية يفترض أن تكون شاملة ومتساوية، وأن تشمل حريات مدنية وحقوق مشاركة سياسية وحقوق اجتماعية، يمكن منحها ولا يمكن انتزاعها كعقوبة، فهي ليست ملك الحاكم. وقد ميز البعض في الديمقراطية بين النوع الذي يمنح بفعل السكن أو الولادة في مكان معين (Jus Solis)، على أرض محددة، وتلك التي تمنح بفعل الأصل، ومنه تشتق أيضاً تلك المواطنة التي تمنح بفعل الأصل المشترك (Jus Sanguinis) والإيمان به[٣]، أي العضوية في جماعة إثنية. وتُجلَب إسرائيل وألمانيا وغيرها أمثلة على حالات متطرفة من اعتبار القومية والانتساب إليها سبباً وعاملاً في منح المواطنة والتجنيس. وما القومية برأيهم إلا جماعة إثنية تحمل علاقة مفضلة لدولة بعينها[٤].

ما يبدو في منظومة قيمية واحدة حقوقاً فردية يبدو في المنظومة الثانية أسهماً أو حصصاً أو مشاركة تعبر عن عضوية في جماعة. وفي أية دولة ديمقراطية فعلاً، تعكس المواطنة برأينا نوعي القيم من المنظومتين كلتيهما. النوعان قائمان في كلّ مواطنة بدرجات متفاوتة. والسؤال هو بأي نسبة؟

أليست المواطنة هي العضوية في جماعة؟ هذا هو تعريف المواطنة في المنظومة

---

(٣) Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

(٤) Charles Tilly, «Citizenship, Identity and Social History,» *International Review of Social History*, vol. 40, no. 3 (1995), p. 11.

الثانية. إنّه التعريف اليوناني أو الأرسطي للمواطنة في الـ «بوليس». في النهاية لا توجد في الـ «بوليس» اليوناني أقلية. بهذا المعنى فقط، وفي هذا التقليد التاريخي تعمل وتوظف ليبرالية جون ستيوارت ميل: الهوية والمواطنة هما أمر واحد متجانس[٥]. هنا في هذه البداية التاريخية تتحول الهوية، ويتحول الانتماء إلى الجماعة إلى مواطنة في «البوليس». وفي أمريكا وفرنسا يفترض نظرياً على الأقل أن تتحول المواطنة ذاتها إلى هوية. هنالك تجانس كما يطلب ميل في الحالتين، ولكن بتركيب مقلوب ومعنى معكوس. المواطنة الحديثة هي عضوية في الدولة التي لا تعكس حقوقياً بالضرورة جماعة، حتّى لو كانت تمثلها ثقافياً أو إثنياً، أو تمثل «حقها في تقرير المصير». هذه المقولة الحديثة التي حاولت أن أنصها باختصار تشمل تصوراً للحقوق والحريات منفصلاً عن الجماعة العضوية، ولكنها حقوق وحريات في الدولة، وهي تشمل تصوراً للدولة لم يكن ممكناً في الماضي.

كان اليونانيون القدماء مثلاً يرون بالحرية والمساواة والدولة نفسها، هويات يشارك فيها المواطن بواسطة عضويته في الجماعة. إنّهم لا يملكون هذه الأمور كحقوق أو كاستحقاقات فردية ناجمة عن كونهم مواطنين وتتألف منها مواطنتهم. بل هي أسهم (Shares)، وهي تعني أكثر من الحقوق التي نربطها بالمواطنة كمفهوم سياسي أو «حقوقي» أي قانوني، بل هي مشاركة في حياة الجماعة الاقتصادية والدينية والاجتماعية أيضاً ـ الانتماء (Belonging) وليس الاستحقاق (Entitlement) هو الأساس. وبهذا المعنى فإن ممارسة الدين لا تتم لتنقية الضمير أو بناء على قرار خاص للمواطن بل هي تعبير عما يجب فعله في العادة ـ ما هو طبيعي ما هو عادي في هذه الجماعة، أنّها تعيد إنتاج حياة الجماعة.

حيازة أسهم في الجماعة تعني أن الانتماء هو نوع من الملكية والتملك، والمقصود هو أن المواطن يملك الجماعة وهي تملكه.

لقد رسبت عدة أمور من هذه التصورات القديمة للجماعة السياسية في علاقتي الفرد بالجماعة، والجماعة بالدولة. فعضوية الفرد في الجماعة تكسبه حقوقاً في الدولة لأن الجماعة تملك الدولة. تبقى علاقة الجماعة بالدولة في حالة الأيديولوجيا القومية علاقة ملكية وليست علاقة حقوق مباشرة من الدولة إلى الفرد.

وفي النهاية لا فرق في هذا الشأن تحديداً بين ميل وأكتون، فكلاهما يؤكّد

(٥) Martin Osweld, «Shares and Rights, «Citizenship» Greek Style and American Style,» in: Josiah Ober and Charles Hedrick, eds., *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton Paperbacks (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 54.

عملياً عضوية الفرد في جماعة متجانسة مع قبول أحدهما بتعدد الجماعات في الدولة كنوع من التوازن ضدّ الاستبداد، ورفض الآخر لهذه التعددية باعتبارها عامل عدم استقرار وفقدان ثقة لا يمكِّن الحكومة التمثيلية من العمل. وهذا نقاش على مستوى آخر لا يمس مسألة علاقة الفرد بالجماعة. الأصل في الحالتين هو العضوية في جماعة واحدة عند ميل، أو عضوية في جماعة بين جماعات أخرى عند أكتون... وفي الحالتين العضوية هي في جماعة هوية، وليس في أمة مواطنين. الحالة الأخيرة هي تطور بعيد المدى في الفكر الديمقراطي الليبرالي يقوم على التجربة الأمريكية... ولا بدّ أن نضيف هنا أمرين، **أولاً**، أن التجربة الأخيرة استثنت بداية السود والنساء ونفت الهوية المحلية الوليدة نفياً قاطعاً ومدمراً، وطورت تدريجياً الانتماء إلى جماعة المواطنين المهاجرين. و**ثانياً**، أنّه تجري محاولات عبر «نمط الحياة الأمريكي» والأنكلوسكسونية البروتستانتية عند هانتنغتون لتحويلها أيضاً إلى جماعة هوية متجانسة.

تبدأ الليبرالية التاريخية إذاً كحصة، كسهم في شراكة في جماعة متجانسة. ولكن الفرق كلّ الفرق أنها تحمل نظرياً إمكانية فصل الحقوق عن الانتماء. لأن الفرد بموجبها هو نظرياً حامل الحقوق. والليبرالية قادرة في مرحلة تاريخية على إخراج مثل هذه الإمكانية إلى حيز الفصل الفكري للحقوق عن الانتماء، لتصبح قادرة على التفكير بها كحقوق فردية، وذلك بعدما أصبح بالإمكان تصور الفرد كفرد ذي حقوق فردية. هذه الإمكانية تجعل الإطار النظري قادراً على التكيف مع التطور التاريخي من العضوية في الجماعة كأساس لليبرالية تاريخياً، إلى الفرد وحقوقه، أي المواطنه كأساس للديمقراطية الليبرالية في النظرية. ومنها يتم اشتقاق الحقوق الجماعية، الناجمة عن انتماءات الفرد التي أصبحت الآن حقّه بالانتماء، بموجب هذه النظرية.

أما القوى الديمقراطية الليبرالية في عصرنا، بما في ذلك في العالم العربي، فيفترض أن تكون في حالة صراع مستمر لكي تفصل العضوية في الجماعة عن مسألة الحقوق ولكي تصير الدولة للمواطنين كافة وليس لجماعة معينة تفرض علاقة ملكية مع الدولة.

ولا شكّ أن تطور المواطنة منذ الـ «بوليس» بدأ باعتبارها عضوية في جماعة وليس في الدولة. وقد تجاوزت الإمبراطورية الرومانية وكافة الإمبراطوريات هذا الأصل بحكم تعريفها وتطورها التاريخي. ولكن المواطنة الديمقراطية ليست «مواطنة قبلية» كما في «البوليس»، ولا مواطنة إمبراطورية، بل هي مواطنة تطورت عبر بناء تصور للأمة. وقد تمّ ذلك بداية عبر الحركات القومية ومثقفيها، ثمّ عبر الدولة.

وحتّى في حالة كون المواطنة عضوية في جماعة قومية تعبر عنها الدولة التي قامت أو تقوم أو التي بنت الأمة عبر مؤسساتها وبالتدريج يجب الانتباه إلى أن المواطنة الديمقراطية تتميز بأمرين:

أولاً منظومة الحقوق التي ترتبط بها، حقوق مدنية (ليبرالية) وحقوق سياسية (مشاركة) وحقوق اجتماعية (ما زال النضال يدور لربطها أيضاً بالمواطنة حتّى عصرنا هذا)[٦].

ثانياً، إنّه فور تحقيق حقّ تقرير المصير للشعب في دولة ينشأ توتر بين الطبيعة الكونية للمواطنة كعضوية فرد في الدولة بغض النظر عن انتماء صاحبها القومي وبين ربطها بعضوية في جماعة، أو قسرها على الانتماء القومي. وهذا ما لا يتم استيعابه في الأدبيات غير المدربة فلسفياً حول الديمقراطية والتي تتعامل مع مفاهيم جامدة.

وتميل المواطنة كفكرة وكروح ديمقراطية (لم نقل بداية يميل المواطنون، فالحديث هنا عن نموذج نظري وعن مفهوم)، ويميل كلّ ما يرتبط بها من ليبراليين ودستوريين وحركات ديمقراطية إلى طرح مطالب تُحرِّرها من الانتماء إلى جماعة وتجعلها عبارة عن عضوية في الدولة بحيث تنظم علاقات الفرد بالدولة وعلاقات الدولة به بغض النظر عن انتماءاته الأخرى، ومنها الدينية والقومية وغيرها. ويصحُّ هذا الفصل نظرياً وحقوقياً حتّى عندما يكون الفرد منتمياً إلى جماعة الأغلبية التي تعبر الدولة عن حقها في تقرير المصير، وحتّى لو كان مرتاحاً في هويته لأن الجماعة التي ينتمي إليها هي قومية الدولة. هذا الفصل حقوقي ومبدئي في الحالة الديمقراطية. فعليه يشيد بنيان كامل من سلوكيات الرأي العام ومسلكيات المواطنين وعلاقتهم بالحقوق وواجباتهم تجاه الحيز العام، فبدون الفصل بين مفهوم حقوق المواطن وواجباته من جهة، وعضويته في جماعة تدعي ملكية على الدولة من جهة أخرى، تتعقد العلاقة مع حقوق المواطنة والتعددية السياسية وغير السياسية.

يختصر العديد من الباحثين مشكلة المواطنة في الـ «بوليس» في حصريتها وإقصائها للغالبية من النساء والعبيد وغيرهم. هكذا يختزل عادة النقد الموجه لها.

---

(٦) في دراسته الكلاسيكية حول المواطنة يستعرض مارشال تطور حقوق المواطنة الديمقراطية في ثلاث مراحل تاريخية فبرأيه دار الصراع في القرن الثامن عشر على الحقوق الليبرالية أو المدنية وتضمنت حرية الديانة والمعتقد وحرية التعبير وحرية الملكية الخاصة، وفي القرن التاسع عشر دارت النضالات أساساً على المشاركة السياسية من حقّ التنظيم في أحزاب إلى حقّ الاقتراع وتوسيعه ليشمل المواطنين كافة، أما القرن العشرين ففي ما يتعلق بالمواطنة، شهد هذا القرن الصراع على توسيع الحقوق الاجتماعية والاعتراف بها كحقوق للمواطن. انظر: T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class, and other Essays* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1950).

وهذا نقد كلاسيكي وفي مكانه. ومساهمته أنّه يجعل المواطنة والديمقراطية في الـ «بوليس» مفهوماً تاريخياً محدداً، ليس أوروبياً بالضرورة، وليس حالة أوروبية عابرة للتاريخ كما يشاع في الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة، كأن الديمقراطية جوهراً أوروبياً غير تاريخي. كما يجعل منها نظاماً يحقق حقوقاً لأقلية من السكان تعتبر وبأثر رجعي حرية وعدالة ومساواة بين البشر. هذا نقد بديهي لديمقراطية الـ «بوليس»، ولكنه ينطلق بذاته من جوهر لا تاريخي مساوٍ للإنسان، وهذا في الواقع كمفهوم فلسفي سياسي تطور في عصر النهضة، ولكنه يحاكم بموجبه ويدين مرحلة تاريخية لم يكن فيها مفهوم عام للإنسان الفرد.

ولذلك فإن تمييزات الباحث اللبناني وجيه كوثراني مثلاً بين الـ «بوليس» اليونانية وعودة فكر النهضة الأوروبي إليها، ومناقشته لحصرية المواطنة فيها هي أمور تندرج في هذا التقليد النقدي للديمقراطية اليونانية الكلاسيكية. وهو نقد في مكانه كما قلنا، ولكنه يغفل التميز الأساسي للمواطنة في المدينة اليونانية عن مفهوم المواطنة الديمقراطية المعاصر، وهو كونها عضوية أو مشاركة في المدينة. وهو حتّى عندما يحدد معنى المصطلح بـ «عضو في مدينة» يؤكّد أنّه مركب بين المساواة والحرية[7]. والواقع أن الحرية والمساواة هما في هذه الحالة من مشتقات الانتماء إلى الجماعة.

المشكلة لا تكمن إذا في حصرية المواطنة، وإنما دلالاتها المختلفة تماماً من مرحلة تاريخية إلى أخرى، مع احتفاظ المفهوم ببعض هذه المعاني القديمة في طبقاته الأركيولوجية. انتقل العضو في المدينة إلى «عضو في الوطن» في حال الدولة الوطنية، أو مواطن بمعنى مشارك في الوطن مجاور فيه لمواطنين آخرين، مع تغير مفهوم الوطن تاريخياً. ويحمل مفهوم المواطنة في عصرنا حتّى في الدول الديمقراطية توتراً بين المواطنة كحقوق مشتقة من كون المواطن فرداً حرّاً متساوي الحقوق لأنه مواطن، وبين المواطنة كعضوية أو شراكة يترتب عليها وتشتق منها أسهم أو مستحقات.

ويتجاهل النقد الكلاسيكي، على الرغم من صحته، الفرق النوعي بين مواطنة الـ «بوليس» القبلية برأيي وبين المواطنة في الديمقراطية الحديثة. فهذا النقد يجعل تطور المواطنة عبارة عن عملية توسيع واحتواء لفئات سكانية أوسع عبر النضال، وكأن الإنسان ناضل دوماً وبالفطرة من أجل المواطنة كهدفٍ سام وُضِعَ نصب الأعين ثمّ دار النضال للوصول إليه كهدف، وكأن مفهوم المواطنة ذاته ثابت لم يتغير، بل توسع

---

(7) وجيه كوثراني، **هويات فائضة ـــ مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

وأصبح أكثر شمولية فقط عبر التاريخ. هكذا يبدو القن أو العبد أو الفلاح كمن ناضل من أجل حقوق مواطنة في انتفاضاته عبر التاريخ[٨]. وفي الواقع ما كان قائماً لم يكن مواطنة بل امتيازات وحرمان، ولم يكن المحروم من امتيازات الإقطاع والفرسان يناضل من أجل هذه الامتيازات. فالامتيازات بحكم تعريفها التاريخي والنظري مسألة محصورة. والمواطنة لم تكن قائمة ويناضل من أجل توسيعها، بل ولدت في خضم النضال من أجل الحرية والحقوق. وبعد أن ولدت بدأ النضال لتوسيعها. وقد تغيرت من خلال توسيعها لتصبح أكثر شمولية أيضاً.

ولقد حضر مفهوم حقوق المواطن والإنسان، مثل مفهوم المواطنة، ومثل مفهوم الإنسان فقط مع تطور الشروط التاريخية لتصوره وتذهنه، وأيضاً مع نشأة الحاجة إليه وإمكانية تطبيقه والنضال من أجل هذا التطبيق. لم يكن مفهوم المواطنة في حوزة ابن القبيلة الذي اشتق «حقوقه وواجباته» من انتسابه إليها، تماماً كما إنه لم يكن مفهوم الديمقراطية متوفراً لدى سادتها الذين جلسوا في منتدى أو شورى.

ولم تكن المواطنة في الـ «بوليس» اليونانية القديمة مسألة حقّ ولا حتّى مسألة مشاركة، إذا كان فهمنا للمشاركة كمشاركة طوعية، بل مسألة انتماء. وهوية الشخص لم تنشأ كإشكال في حينه لأنها لم تُنَص بمفاهيم قيم فردية شخصية، وإنما بمفهوم الجماعة التي كانت ملك الإنسان وتملك الإنسان في الوقت ذاته[٩]. ولذلك فهي حقوق تمنح وواجبات تفرض فقط إذا تخيلناها تملك الفرد ولا يملكها، ولا أدري إذا كان هذا التخيل ممكناً من موقع شخصية المواطن الفرد الحديثة التي ترتبط الحقوق بها.

ومن المهم أن نستفيد من هذا التمييز هنا في الشأن التالي المتعلق بانتشار التعصب القومي أو الطائفي في الأقطار التي يتغلب فيها مفهوم، الشراكة، أو الأسهم، والعضوية في الجماعة على مفهوم الحقوق والمواطنة الفردية. فالشراكة، أو

---

(٨) انظر مثالاً على هذا التحليل المتفائل للنضال عبر التاريخ من أجل المواطنة كأنه تطبيق الإنسان لجوهره وفطرته عند: علي خليفة الكواري، «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية،» في: ابتسام الكتبي [وآخرون]، **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٧٥ ـ ١٠٣. ينطبق هذا الحكم أيضاً على تحليل الكواري للمواطنة في الإسلام، وإن كنت أعتبره جيداً ومفيداً في هذه الحالة لأنه على الأقل لا يطرح مواطنة في الإسلام بل يشرح عدم تعارض القيم الأساسية المنصوصة في القرآن مع فكرة المواطنة لو توفرت الإرادة أو النظام الذي يريد تطبيقها من دون الخوض في شروطه التاريخية، أي باختصار أنه لا عوائق في الإسلام كإسلام أمام تطوير مفهوم وممارسة للمواطنة الديمقراطية، وهذا صحيح طبعاً.

(٩) Osweld, «Shares and Rights, «Citizenship» Greek Style and American Style,» p. 57.

ما أطلقنا عليه هنا تسمية الأسهم، مرتبطة ليس بشخص المواطن، ولا بشخصيته الفردية كمواطن بل بالعضوية في جماعة التي تعني أنه يملك الجماعة، وهي بدورها تملكه:

١ ـ على كلّ حال إذا كانت الهوية أو الانتماء إلى جماعة في دولة ما هي ما يحوّل الفرد إلى مواطن، فإن النزعة السائدة عند الفئات المسحوقة هي التشديد على الانتماء إلى الجماعة، أي على الهوية الإثنية، كاستراتيجية للحصول على الحقوق. وهذا أحد أسس العنصرية الحديثة وكراهية الغرباء في الدول التي تقوم فيها المواطنة على عضوية في جماعة إثنية. خذ مثلاً على ذلك التشديد على نزعة العاطلين عن العمل والفقراء، وتطوير موقف عدائي ضدّ الأجانب المقيمين في الدول الأوروبية أو المهاجرين. هذه النزعة هي نوع من تأكيد الحقوق ونوع من تأكيد الملكية على الدولة والحصة فيها. إنها نزعة بنيوية في الدولة التي تملكها جماعة. وخذ أيضاً مثلاً على ذلك القومية الإثنية في كلّ من ألمانيا وإسرائيل مثلاً، ونزعة السكان الذين يرون أنفسهم كمحرومين وكمغبونين في الشقّ الشرقي من ألمانيا بعد الوحدة، واليهود الشرقيين في إسرائيل للتشديد على التطرف القومي كاستراتيجية لنيل الحقوق بواسطة تأكيد الهوية المشتركة. فهي أساس توزيع الحقوق في حالة اعتبار الدولة ملكاً لجماعة إثنية.

٢ ـ يجب أن تكون المواطنة في الدولة الديمقراطية عبارة عن عضوية في الدولة إذا كانت هذه الدولة تعكس حقّ تقرير المصير لجماعة أو لعدة جماعات. وأن تكون المواطنة هي القاعدة لحالة حوار بين جماعات. ويجب أن تتوفر القدرة لدى الديمقراطيين لتغيير قوانين الدولة الديمقراطية بحيث تكون الديمقراطية قادرة على إنتاج مواطنة تصلح أساساً مدنياً مشتركاً بين منتمين لجماعات مختلفة على هذا النحو.

٣ ـ عندما تدعي جماعة ما الملكية على الدولة، دولة قومية، فإن تأكيد هوية الجماعات الأخرى تصبح مسألة معارضة واعتراض على هوية «الجماعة التي تمتلك الدولة». وهنا تختلط الحياة الحزبية بسياسات الهوية وغيرها، ويكمن الخطر هنا في نزعة تحول النضال من أجل الحقوق سريعاً إلى نزعة انفصالية وردود الفعل عليها.

٤ ـ يصعب حتّى على «الأعضاء» في الجماعة التي «تملك» الدولة، جماعة الأكثرية، تجاوز هذه الهوية والتحرر منها. ويصبح تجاوزهم لها مسألة شذوذ عن القاعدة، انشقاقاً (Dissent). أي أن من يؤكّد امتلاك جماعة الهوية للدولة، مصيره أن يؤكّد امتلاك الجماعة لأفرادها ويستهجن الخروج عن طاعتها أو التقيد برأي الغالبية والإجماع فيها.

ليس بوسع الديمقراطيين في عصرنا تجنب التعامل مع درجة التطور التي وصلها الفكر الديمقراطي من التجربة. وقد أصبح بوسعه بعد مخاض عسير الجمع بين الحقوق الفردية والجماعية. وحتّى لو تاق البعض[10] إلى النموذج «الأهلي» أو «الجماعتي» معتقداً بصدق أنّه كنموذج أكثر ملاءمة للعالم العربي من النموذج الليبرالي، فليس بوسع أي قوة ديمقراطية في عالمنا أن تتجاهل أن الديمقراطية الأهلية التي تتم المطالبة بها في بعض الدول الغربية في عصرنا، ترمي إلى الاعتراف بحقوق الجماعات. ولكن ما يميز حقوق الجماعة، أو الحقوق الجماعية في النظام الديمقراطي الليبرالي هو أنها تؤسس على حقوق مواطنة فردية، أو مؤسسة على حقوق مواطنة يفترض أنها مكتسبة تاريخياً.

والحقوق الجماعية التي يتم الحديث عنها في الديمقراطيات المعاصرة، ليست هي الحقوق الجماعية التي ميزت بدايات الديمقراطية. كان أعضاء البرلمانات يمثلون الجماعات أو الفئات في بريطانيا وفرنسا حتّى نهاية القرن التاسع عشر، إذ كانت المقاطعات توفد ممثلين عنها يمثلون مصالحها مقابل الملك ومقابل المقاطعات الأخرى، وقد أنهى قانون التمثيل الشعبي من العام ١٨٨٤ هذا النمط، إذ اعتمد الفرد، وعدد الأفراد كمقياس وحدة التمثيل الأولى. واعتبر تمثيلها للمواطنين كأفراد أحد مسارات التطور نحو الديمقراطية كما نعرفها اليوم. كما تغير نظام الوكالة الذي كان بموجبه الوكيل يمثل موكليه في المقاطعة من نبلاء وغيره ممن لم يستطيعوا دائماً ترك مصالحهم والسفر إلى العاصمة، والوكيل مسؤول أمامهم يمثل إرادتهم. وقد تحرر النائب من هذه الوكالة الإلزامية تجاه موكله، وأصبح يمثل مجمل الأمة. ولم يعد مضطراً للالتزام بإرادتهم في كلّ قضية.

وفي أمريكا، حسم هذا النقاش مبكراً جداً عند مناقشة الدستور بين الفدراليين والمناهضين للفدرالية في نهاية القرن الثامن عشر. وقد حسم النقاش لصالح عدم وجود تطابق في الهوية بين النائب ومن ينوب عنهم، ولا تطابق إلزامي حتّى في

---

(١٠) انظر مقال هام بهذه الروح للكاتب: فهمي جدعان، «نحن والديمقراطية،»، **عالم الفكر**، السنة ٢٩، العدد ٣ (٢٠٠١)، ص ١٤٩ ـ ١٦٦. الجيد برأينا أن جدعان بعد استعراضه أنماط الديمقراطية يصل إلى قناعة صحيحة برأينا، أنه لم يعد هنالك نمط ذو علاقة بعصرنا وله معنى إلا الديمقراطية الليبرالية والجماعتية أو الأهلية. ومع ذلك فإنه لا يميز بين الليبرالية السياسية التي تتوافق وتتعايش مع العدالة الاجتماعية إذا اتبعت سياسة دول الرفاه مثلاً، وبين النيوليبرالية التي نهاجمها نحن أيضاً أعلاه، والأمر الثاني أنه لا يرى أن الديمقراطية الأهلية لها معنى في العالم المعاصر فقط إذا أسست على حقوق المواطن، وإلا فهي ليست ديمقراطية. والمقصد أنه في العالم المعاصر هنالك نقاط تقاطع بين النمطين يجب رؤيتها، وخيار الديمقراطية الأهلية لا يوفر على العرب عناء النضال من أجل الديمقراطية وحقوق المواطن.

الرأي في النهاية. فالنائب يمثل برنامجاً ومصالح، ويفترض أن ينتخب الناس من هو أكثر حكمة ومن هو أقدر وفيه من الشيم الأخلاقية أيضاً ما يمكنه من تمثيلهم. وقد ذهب جيمس ماديسون أبعد كثيراً، عندما أكد أن الناخب ومن ينوب عنه أو ممثله البرلماني يجب أن يختلفا لأن النائب يجب أن يكون على الأقل أكثر حكمة في العادة ممن ينوب عنه[(١١)]. وقد زالت هذه النزعة النخبوية في عصرنا من البرلمانات في الغرب أيضاً. وقادت النزعة الشعبوية الناجمة عن جماهيرية التمثيل وعن تضخم دور المشهد الإعلامي والاستهلاك الإعلامي من جديد إلى تملق الجماعة والهوية وإلى سياسات هوية جرى التخلص منها في بدايات تطور مفهوم البرلمان الديمقراطي. ولكنها عادت عودة متأخرة في الرأسمالية المتأخرة، فما حسم في البدايات، هو أن النائب يمثل مجمل مصالح الناس. وهو لا يمثل مجموعة بعينها، وغير مرتبط أو موالٍ لرأي بعينه. والضمان الوحيد هو الولاء لكتلة برلمانية أو حزب انتخب على لائحته. وحتى هذه غير مطلقة.

ولذلك نجد مثلاً في مرحلة مبكرة في بريطانيا مفكراً وبرلمانياً، مثل إدموند بيرك، يخاطب ناخبيه في مقاطعة بريستول قائلاً: «ليس البرلمان مؤتمراً للسفراء عن مصالح مختلفة ومتحاربة يمثلها كلّ عضو كوكيل أو محامٍ ضدّ وكلاء ومحامين آخرين، ولكن البرلمان هو مجلس للتداول لدى أمة واحدة، بمَصلحة واحدة هي مصلحة المجموع - حيث لا يجب أن تكون الغايات المحلية هي المرشد، بل المصلحة العامة، الناجمة عن العقل الجماعي. إنكم تختارون عضواً، هذا أكيد، ولكن بعدما اخترتموه، لم يعد عضواً في بريستول، بل هو عضو في البرلمان»[(١٢)].

لقد حسم بيرك هذه المسألة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وللمقارنة نجد نائباً آخر، في سياق آخر، ولكن في المرحلة نفسها هو سليمان البستاني، ممثل ولاية بيروت في مجلس المبعوثين، في الآستانة يطرح هموماً مشابهة[(١٣)]: «لقد أيد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة ١٨٧٦ أن أبناء كلّ ولاية كانوا يظنون مبعوثهم

---

(١١) F. R. Ankersmit, *Political Representation, Cultural Memory in the Present* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p. 110.

انظر أيضاً النقاش بين الفدراليين ومناهضي الفدرالية عند: Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), pp. 110-116.

(١٢) Ankersmit, Ibid., p. 112.

(١٣) نقلاً عن: سليمان البستاني، **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٤٠، واقتباس عن: كوثراني، **هويات فائضة -- مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً**، ص ١٤٥-١٤٦.

منتدباً عن منتخبيه لا غير، ومأموراً بإنفاذ جميع رغباتهم وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت. ومِن ملتمسٍ رتبة ونيشاناً، ومِن راغبٍ في إصدار أمر لوال بإلقاء نظرة عليه أو إلى مشير يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتّى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه». يصف البستاني إشكاليات تمثيل المواطنين لا ليحسمها أو ليبلغ مواطنيه فداحة خطئهم في فهم المواطنة والمشاركة، بل ليصف حالة اجتماعية ثقافية في تعامل من انتدب ليمثلهم في البرلمان العثماني، ليس كمواطنين، هم جزء من أمة ووطن ويهمهم كيف يشاركون في صنع سياسته وتقريرها، بل كواسطة. إنّه كوسيط يمثلهم كجماعته (بلدة، إقليم، طائفة) أمام الدولة السلطانية يقدم لهم الخدمات. وهم في الواقع رعايا وليسوا مواطنين.

والملفت لدى سليمان البستاني، أنه كان يعي هذا الهم الذي ما زال يشغلنا حتّى هذه الأيام. فما زالت معضلة نائب الخدمات الذين يمثل جماعته أمام الدولة كأنهم رعاياها، قائمة تعيق قيام نموذج المواطنين الذي يوفدون مندوباً يساهم في صنع السياسات. ولكن الفرق كلّ الفرق هو أنّه في بلاد البستاني التي يعتبرها بلاد الشام، إما لم تتطور حياة نيابية أو أجهضت في بدايتها، أو تطورت بالاتجاه الزبائني المذكور أعلاه، بحيث يساهم في تمثيل عصبيات تبحث عن محاصصة في الدولة بغض النظر عن طبيعة نظامها، ويرى أفرادها في من ينوب عنهم واسطة بينهم وبين الدولة والخدمات. أما في بلاد بيرك فقد تطورت مفاهيم المواطن والأمة بالتوازي، وبعد أن نشأ مفهوم البرلمان صاحب السيادة جاز الصراع على تمثيل النائب الشخصي، وتقديم الخدمات، وهو صراع قائم في كلّ مكان يوجد فيه ناخبون يرون النائب إحدى قنوات حلّ مشاكلهم في المركز.

وقد قيض لنا أن نواجه من جديد «نائب الخدمات» هذا في عمليات الإصلاح البرلمانية التي تكثر فيها المناقشات حول طريقة الانتخابات ومهمات النائب من دون أن تمس مصدر السلطة وصنع القرار الحقيقي في الدولة العربية. وكأن التطور دائري وغير تصاعدي، وكأن مفهوم النائب في بلادنا يراوح في مكانه. فهو في حالات الإصلاح العربية الحالية مندوب لجماعة أمام الحاكم، وليس عضواً في مجلس ممثلي الأمة ونوابها، وهو المجلس صاحب السيادة. . . ولا هم مواطنون. إن الوجه **الأول** للنائب الواسطة أنّه ليس عضواً في هيئة صاحبة سيادة، ولا نائباً عن الناس يمثلهم في عملية سنّ القوانين وتقرير السياسات، ولا في برلمان حقيقي، أما الوجه **الثاني** فهو أنّه يمثل جماعة من الرعايا وليس مواطنين.

وكما ذكر في فصل سابق عن العشيرة، يجب ألا يبارح الأذهان هنا أن قيام الدولة الوطنية شهد تحولاً تدريجياً في دور العشيرة العربية، ليس فقط من خلال نشوء

المواطنة، بل بالاتجاه المعاكس أيضاً، أي تحول العشيرة إلى وحدة حقوقية سياسية معترف بها عملياً. فقد انتقلت القبيلة تدريجياً من دور التمرد على الحكم المركزي للولاة في السلطنة العثمانية، وفي المرحلة الاستعمارية وفي بداية الدولة الوطنية، إلى مطالبة الدولة بدور وبخدمات من صحة وتعليم وتنظيم وتنمية في نواحيها وأقاليمها، وذلك أيضاً عبر تعيين أبنائها في الوظائف والوزارات والمجالس في العاصمة وغيرها. وقد وجدت الأنظمة المحافظة، وبخاصة الملكية منها، في هذا الدور الجديد للقبيلة سنداً سياسياً لها في وجه العائلات المدينية الأرستقراطية والبرجوازية التي شكل أبناؤها مصدراً للتنوير والليبرالية في حركة الاستقلال تاريخياً وفي وجه المنظمات والاتحادات الحديثة مثل الأحزاب(١٤).

ولذلك لدينا في هذه الحالة أنظمة لم تساهم في عملية بناء الأمة كما يتوقع بعد الاستقلال بل في تفتيت الأمة إلى ولاءات عضوية وأفراد لا تمر ولاءاتهم عبر المواطنة. لم تكن العشيرة جزءاً من عملية بناء الأمة في ظلّ الصراع الوطني إلا عبر أبنائها الجنود والضباط ومن تعلم منهم، ولم يكن انعزالها عن هذه العملية التي تمت في المدينة بالأمر السيِّئ لبناء الأمة. وعندما انضمت إلى هذه العملية بعد الاستقلال للمطالبة بحقوقها وحقوق أفرادها في الدولة انضمت كقوة لا تعزز وحدة الأمة على أقل تقدير.

وهنالك فرق بين الاعتراف بتعددية ثقافية وتعددية طائفية تقوم على أساس المواطنة المتساوية، وبين تحويل هذه الجماعات إلى جماعات سياسية تحل محل تعدد الأحزاب ومحل تعدد الآراء والبرامج والمشاريع حول مصلحة الأمة ككل(١٥)، لأن

---

(١٤) حول هذا الموضوع، انظر: Mounira Charrad, *States and Women Rights: The Making of Post Colonial Tunisia, Algeria and Morocco* (Berkeley, CA: University Of California Press, 2001), pp. 151-154.

(١٥) لا ندري ما هو مصدر اعتبار فهمي هويدي لتعددية الملل القانونية، أي الطوائف وحقوقها الجماعية، في الدولة العثمانية، أصل التعددية الديمقراطية في الغرب. وبرأيه لم يعرف الغرب التعددية فقد انتحلها من الدولة العثمانية. انظر: فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٧١ - ٧٢. وهذا موقف يذكر أن أصول الديمقراطية قائمة في الإسلام أو ليست غريبة عنه، كما كان بعض اليساريين يقرأون الإسلام أو المسيحية في دولهم كمصدر للاشتراكية مثلاً في محاولة لتأصيل أو على الأقل لمنع الغربة بين الثقافة المحلية وهذه «الأفكار المستوردة». ونحن نرى هذه النزعة تلفيقية ودعوية أكثر مما هي نظريات علمية. ربما يثبت بحث علمي أن التعددية الطائفية في الغرب انتحلت من الدولة العثمانية، وهذا ممكن ولكنه يحتاج إلى إثبات. وعلى كل حال، هذه التعددية ليست هي التعددية الديمقراطية لوجهات النظر والمصالح والبرامج المتعلّقة بكيفية إدارة الدولة والمجتمع ككل. هذا شأن آخر مصدره برأينا تعددية في إطار وحدة الأمة. والتعددية الطائفية أعاقت، أو شكلت عائقاً، لنشوء التعددية الديمقراطية ولم تساعدها. فالرأي المخالف هو رأي شرعي في بدايات الديمقراطية الغربية إذا جاء من داخل الوحدة الوطنية وليس ممثلاً لهوية يشكّ أنها جزئية أو انشقاقية أو تحمل احتمالاً كهذا.

وجود جماعات سياسية في داخل الدولة لها طابع طائفي أو عائلي أو عشائري، يلغي رأي ودور المواطن الفرد المستقل، ويختزل المواطنين إلى أعضاء في جماعات بحيث تشتق حقوقهم من عضويتهم فيها. والروابط السياسية التي تعترف بها الديمقراطية كجماعات حقوقية هي روابط واتحادات طوعية، وليست جماعات عضوية مثل الطائفة أو العشيرة. وتقوم الديمقراطية على السماح بإقامة اتحادات طوعية وتنظيمات تقوم على التعاقد بين أطراف. أما حقوق الطوائف الجماعية وغيرها من الهويات والانتماءات غير الطوعية، فهي تعترف بها كذوات لها حقوق متعلّقة بطابعها. وإذا لم تعترف بها يصبح ذلك موضوع نضال، ولكنها لا تعترف بأنها وحدات سياسية تمارس دوراً سياسياً.

الجماعات الوحيدة غير التعاقدية وغير الاتحادية التي تعترف الديمقراطية بها كوحدات سياسية هي الجماعات القومية. وحال الاعتراف بجماعة كقومية لا بدّ من الاعتراف بحقوق سياسية جماعية لها. ولذلك أيضاً يستمرّ النقاش حول هذه المواضيع طويلاً، ولا تعترف الدول بسهولة بجماعات في داخلها كقوميات. فمعنى مثل هذا الاعتراف وما يترتب عليه من نتائج سياسية معروف. في هذه الحالة يتطلب الأمر اتحاداً فدرالياً بينها على أساس تعدد القوميات.

إذا حسمت مسألة المواطنة المتساوية المتجانسة، لا تمر علاقة الفرد مع الدولة عبر العشيرة ولا تمر عبر الطائفة، بل عبر علاقة فرد ـ دولة، فهي علاقة المواطنة. وعندما لا يوجد وسيط بين المواطن والدولة سوى مواطنته وحقوقه، في مثل هذه الحالة فقط وبعد أن تؤسس ما سمي في هذا الكتاب «أمة مدنية»، يصحّ في هذا الإطار القول إن الحقوق الجماعية لجماعات معترف بها داخل الأمة لا تمس بمبدأ المساواة بين المواطنين.

يبقى طبعاً عادة مجال في مثل هذه الحالة للاعتراف بحقوق جماعية بمعنى حقّ الجماعات في امتلاك وإدارة أوقاف مثلاً، حقوق جماعية طائفية، الاعتراف بالزواج والطلاق الديني، ومحاكم دينية طوعية محددة الصلاحيات من مختلف الأنواع على أساس أن هذه حقوق جماعية في إطار مواطنة متساوية متجانسة في كلّ ما هو غير طائفي مثلاً.

إن رفع التجانس القومي الكامل إلى درجة الأيديولوجيا، ورفض أي اعتراف بأي جماعات أو هويات فرعية داخل الأمة، قد يؤدي إلى الفاشية. أما في حالة عدم تأسيس الحقوق الجماعية على المواطنة المتساوية وحرية الاختيار للمواطن، أي في حالة اعتبارها سابقة على المواطنة الفردية المتساوية أمام القانون، فينشأ خطر أن تكون

الحقوق الجماعية (من نوع الإدارة الذاتية لأقلية مثلاً) بديلاً عن المساواة الكاملة، أو تفرض فرضاً على المواطن وتمس بحقوقه الفردية، أو تشكل أساساً لحركات انفصالية تسعى إلى لقاء بين الجماعة الإثنية والدولة.

وقد يطرأ تناقض سياسي أو صراع سياسي نتيجة لمطلب الحقوق الجماعية، ولكن لا تناقض نظرياً بين وجود قومية والاعتراف بحقوق سياسية لقومية أخرى داخل الدولة نفسها أو الاعتراف بحقها بالانفصال. ولا تناقض بين وجود قومية وبين رؤية الهويات الطائفية داخلها هي كحاملة لحقوق جماعية غير سياسية.

إن احترام الحقوق الجماعية ممكن طالما أرسيت أواصر المواطنة «تحتها» كأساس لها، وليس «فوقها» كمشتقة منها. لأنه إذا لم ترس الحقوق الجماعية على المواطنة فقد تتحول الجماعات ذات الحقوق السياسية والمتوازنة في نظام توافقي إلى قمع للمواطن الفرد، وإلى إلغاء المواطنة عملياً. والمواطنة هي الوجه الآخر للسيادة، الوجه الآخر للدولة الوطنية، وأفضل تعبير عن سيادة الشعب هو الديمقراطية، والوجه الآخر لها هو المواطنة المتساوية[١٦].

ونلخص فنقول إنّه خلافاً لأتباع الديمقراطية الأهلية الذي يعتبرون الجماعة سابقة عل الفرد، يفترض الديمقراطي الليبرالي نظرياً أن الحقوق الجماعية مشتقة من الحقوق الفردية، فمن حقّ المواطن الانتماء إلى جماعة، أو من حقّه أن تكون له هوية ومن حقّه أن يتماهى مع ثقافة بعينها. وحتّى لو كانت حقوق الجماعات سابقة على المواطنة الفردية من الناحية التاريخية فإن الليبرالي يفترض نظرياً أولوية المواطنة، وإذا اعترف بالحقوق الثقافية الجماعية، فإنه يعترف بها كتابعة للحقوق الفردية ومشتقة منها. وإذا لم ترس التعددية الثقافية على أسس حقوق المواطنة المرتبطة بالمواطن الفرد فقد تتحول إلى «حظائر مغلقة وغيتوات دينية أو إثنية ينعدم فيها وجود المجتمع المدني أو يتحول إلى سوق لعقد الصفقات والتسويات بين طوائف محبوسة في هاجس هويتها وتجانسها»[١٧].

---

(١٦) أنا أسميها دولة المواطنين. وهذا ليس مجرد شعار درجنا على رفعه ومشروع وضعناه لتحدي إسرائيل الصهيونية والكولونيالية، بل نعتقد أنه ممكن التحقيق وواجب التحقيق في ديمقراطيات عربية.

(١٧) جورج طرابيشي، **في ثقافة الديموقراطية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٤٩.

الفصل الثامن

الديمقراطية والجماعة السياسية والهوية

يفترض أن ما ذكر في الفصل الأول حول ضرورة توفر قوى ديمقراطية هو مطلب مشترك لكل الدول التي لم تكن ديمقراطية، أو التي لم تشهد مرحلة ديمقراطية في تاريخها. هذا صحيح. ولكن عربياً وقع كما يبدو وهم وخطأ الاستغناء عن تنظيم القوى الديمقراطية لذاتها. ولم تكن القوى الحداثية في المجتمع العربي، يسارية كانت أم قومية، وحتّى القوى الليبرالية[1] في غالبيتها الساحقة، قوى ديمقراطية بالمعنى الذي نفهمه بعد أن تحولت الديمقراطية إلى بند على الأجندة السياسية متعلق بشكل نظم الحكم. ولكنها في ذلك ليست مختلفة عن غالبية دول العالم الثالث في مرحلة التحديث وبناء الدولة.

وقد انقسم أولئك الذين تبنوا الديمقراطية في نهاية القرن العشرين أيضاً إلى قسمين رئيسيين: في القسم **الأول** من بات يعول على التدخل الأجنبي. ومن هؤلاء من كان في الماضي يعول بالنفسية ذاتها على التدخل السوفياتي متوقعاً أن التنور والتقدّم قادم من فعل من خارج مجتمعه. وانتقل بعضهم من توسل التدخل السوفياتي إلى الأمريكي، بالتحالف مع قوى غير ديمقراطية لا يجمعها بها إلا العداء للقوى القومية والإسلامية في المجتمع.

أما القسم **الثاني** والأكبر، فإما غير منشغل بالسياسة، أي متجه نحو التذمر والإحباط واليأس والحلول الوسط مع الأنظمة القائمة، باعتبار أن ما تعرفه خير ممن تجهله، أو منشغل بسياسات الهوية على أنواعها:

١ ـ الدفاع عن الهوية القومية في وجه الاستعمار وإسرائيل بالتحالف مع قوى غير ديمقراطية.

---

(١) في تلخيص موقف القوى القومية من الديمقراطية ومكانتها على سلم أولوياتها، انظر: وليد خدوري، «القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية،» ورقة قدمت إلى: **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (ندوة)، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، الفصل ١. حول موقف اليسار والقوى الماركسية من الديمقراطية، انظر: جورج طرابيشي، «الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية،» الفصل ٢ في الندوة نفسها.

٢ ـ الدفاع عن الحضارة الإسلامية أو «الهوية الإسلامية»، أو «نمط الحياة الإسلامي» بالتحالف مع قوى غير ديمقراطية أيضاً.

٣ ـ الدفاع عن أقليات أو أكثريات هوية في وجه تمييز السلطة الحاكمة، وقد تكون هذه الهوية دينية أو إثنية . . .

إن هذه كلها مهام ملحة، لا مجال للتخلي عنها، تُفرَض خارجياً أو تَفرِض ذاتها كمهام سياسية لا تحتمل التأجيل، ولكنها تستنزف القوى الديمقراطية ويجري التصدي لها بالتحالف مع قوى غير ديمقراطية، وتحمل نزعة التحول إلى سياسات هوية. والأخيرة بحكم تعريفها وبممارستها هي سياسات قد تحتملها ديمقراطيات قائمة، ولكن لا علاقة لها بإنشاء الديمقراطية. وغالباً ما تتحول إلى التناقض معها.

ما الذي يميز الحالة العربية؟ لماذا تتعقد الأمور في الحالة العربية؟ وهل هي حالة عربية أم حالة إسلامية؟ أي هل الاستثنائية إسلامية أم عربية[٢]؟

طبعاً برأي الكاتب لا هذا ولا ذاك. فجوهرياً لا توجد استثنائية. ولكن لو سلمنا بوجود استثنائية تاريخية، أي محددة بالظرف التاريخي، فهل من الناحية المنهجية يجب أن نسأل عن استثنائية إسلامية، تجعل الحالات الإسلامية أعقد في الانتقال إلى الديمقراطية، أم عن استثنائية عربية؟

كما أسلفنا في الفصل الثاني، السؤال أصلاً غير علمي بمفهوم العلوم الاجتماعية، فأدوات العلوم الاجتماعية تكفي بالكاد لشرح نشوء أو تفسير ظواهر قائمة. أما مسائل من نوع غياب الظاهرة، مثل عدم وجود ديمقراطية، فهذه خارج اهتمام العلوم الاجتماعية وقدرتها. والغريب أنها تُسأل فقط في حالة غياب الديمقراطية من البلدان العربية أو الإسلامية، كأن الديمقراطية هي القاعدة، وغيابها هو الاستثناء، وكأن لدى العلوم الاجتماعية أدوات لتفسير غياب ظاهرة ما. إذا اتفقنا أن الديمقراطية هي نظام أفضل، وأن البرنامج الديمقراطي يتضمن أجوبة عن قضايا الوطن الأساسية وأولها قضية العدالة والإنصاف وشكل إدارة الدولة والمجتمع، يصبح السؤال حول الطريق إلى الديمقراطية وليس حول أسباب غيابها. وهذا سؤال نظري وعملي، والإجابة عنه تأتي نظرياً وعملياً، أي نظرياً ونضالياً.

---

(٢) انظر حول هذا الموضوع: Simon Brombley, «Middle East Exceptionalism: Myth or Reality?,» in: David Potter [et al.], eds., *Democratization*, Democracy - from Classical Times to the Present; 2 (Cambridge, UK: Polity Press in association with the Open University; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997), pp. 321-344.

إن الاستثنائية من زاوية التشخيص الإحصائي هي عربية، لأن هنالك العديد من الدول الإسلامية الكبرى، أي الأكبر حجماً من الدول العربية من ناحية عدد السكان المسلمين فيها، تحقق انتقالات إلى الديمقراطية، كما تُفهم الانتقالات في الخطاب الرسمي الغربي في عصرنا، في عمليات انتخابية بقدر ما.

في شمال أفريقيا توجد مثلاً دولتان عربيتان، تونس والمغرب، تستندان إلى تاريخ سياسي شبه مستقل لفترة طويلة من الزمان. لدينا هنا جماعات سياسية (Political Communities) مستقرة ومحددة، أي أن حدودهما ليست إشكالية تماماً كما في حالة دول بلاد الشام والمشرق العربي عموماً. وبرغم كلّ الحديث عن الإصلاح لم يتطور فيهما نظام ديمقراطي. وقد حصلت ردّة حقيقية إلى الحكم التسلطي والدولة البوليسية في حالة تونس. وإلى جنوبهما تماماً توجد دول إسلامية تعيش حالة تنافس ديمقراطي ولو كان متواضعاً، كما في حالتي السنغال ومالي وغيرهما. وهي دول إسلامية بمعنى أن غالبية سكانها مسلمون. كما إن «شروطها الموضوعية» التي درج الباحثون على اعتبارها ظروفاً تاريخية مواتية للتحول الديمقراطي مثل: تشكل الهوية الوطنية، واتساع الطبقة الوسطى ونسب التعليم أقل تحققاً مما في تونس والمغرب، مع ذلك تشهد عملية سياسية وتعددية انتخابية خلافاً لتونس والمغرب.

لا وجود لاستثناء إسلامي، على الأقل مقارنة بالدول الأخرى في العالم الثالث، فحال الديمقراطية في الدول الإسلامية كحالها في بقية دول العالم الثالث. ولا يتسع المجال الآن لتعداد وشرح حالات مثل إندونيسيا، وبنغلاديش. والأخيرة على الرغم من فقرها هي حالة سياسية أرقى قليلاً من باكستان في عملية الانتقال الديمقراطية، وهي جميعاً دول إسلامية[٣]. فأين الاستثناء الذي يجري الحديث عنه في العالم مع التحريض المنهجي الثقافي على الإسلام؟ ولنترك هذه القضية حالياً، فهنالك إشكالية. ولكن هذه الإشكالية تحتاج إلى معالجة من نوع آخر تماماً. إذ لا يوجد إشكال بين الإسلام والديمقراطية أكثر مما يوجد بين المسيحية أو اليهودية والديمقراطية، أو أي دين آخر. لا يوجد إشكال خصوصي لهذا الدين تحديداً مع الديمقراطية، يميزه عن الديانات الأخرى. توجد إشكاليات تخص علاقة عرقلة للديمقراطية، من قبل ممارسات اجتماعية سياسية محددة في التدين. والممارسات الاجتماعية العينية للتدين ليست مسألة دينية بل هي مسألة اجتماعية. وهكذا نعود إلى القضية الاجتماعية لا إلى قضية دينية. لا يقوم التناقض بين دين بعينه

(٣) حول هذا الموضوع، انظر مقالة مقارنة هامة: Graeme B. Robertson, «An Arab More than Muslim Electoral Gap,» *Journal of Democracy*, vol. 14, no. 3 (2003), pp. 30-44.

والديمقراطية. وإذا وجد تناقض، فهو يوجد بين كلّ الديانات والديمقراطية. وإذا أهمل التناقض باعتباره مجرداً ونظرياً، فيجب أن يهمل عند الحديث عن علاقة كل الديانات بالديمقراطية. السؤال هو حول ممارسة اجتماعية تاريخية محددة للتدين. ما هي علاقة السياسة مع الدين، أي دين؟ هذا سؤال يرتبط بأنماط ممارسة محددة تاريخياً للتدين، ولكنه لا يرتبط بالدين كدين أي كمذهب، أو نصّ، أو عقيدة. وكما قلنا يحتاج هذا الموضوع إلى بحث خاص[٤]. وسوف يتم تناوله في كتاب منفصل يتبع هذا الكتاب مباشرة.

إحصائياً يمكن إذاً إثبات الادعاء أنّه لا توجد خصوصية للدول الإسلامية مثل إندونيسيا، ماليزيا، باكستان، السنغال، مالي، النيجر تميزها عن بقية دول العالم الثالث في مسألة الانتقال إلى الديمقراطية. وإذا أخذت أفريقيا كإطار للمقارنة، يمكننا أن نطرح السؤال: ما الذي يميز الدول الإسلامية في أفريقيا عن غير الإسلامية في موضوع تحقيق الانتقال لشكل من أشكال التنافس الانتخابي؟ الجواب: لا شيء جدي. ويضاف أيضاً أن الدول التي تشهد تنافساً انتخابياً بين أحزاب تتخذ طابعاً قبلياً، أو قبائل تتخذ طابعاً حزبياً، لا تتميز جدياً عن الدول الأفريقية غير الديمقراطية المحيطة بها، لا من حيث العدالة الاجتماعية، ولا من ناحية الحقوق وسبل الإدارة، ولا من ناحية الفساد، وحل مشاكل الفقر، ونسبة انتشار مرض فقدان المناعة، الإيدز، والأمن الغذائي، ولا من ناحية الاستقرار والنشاط المسلح على أراضيها، وغيرها من مصادر معاناة الإنسان الأفريقي.

وليس من الواضح طبعاً عند كتابة هذا الفصل في أي منها سيكون هنالك انتخابات تحولت إلى صراع مسلح بين متنافسين سياسيين مدعومين بعصبيات قبلية. وإذا حسمت أو لم تحسم المسألة الثيولوجية، أو اللاهوتية، أو المسألة النظرية حول العلاقة السلبية المزعومة للإسلام بالديمقراطية في هذا الباب، يبقى الاستثناء الذي يتم الحديث عنه إحصائياً هو ليس «الاستثناء الإسلامي» بل «الاستثناء العربي».

السؤال هو إذاً، ما الذي يميز الحالة العربية؟ ويجب أن يطرح السؤال من دون أن تسقط طبعاً المحاذير التي ذكرت أعلاه، أن هنالك شكاً في مدى علمية السؤال الذي يحول عوامل اجتماعية وغيرها إلى تفسير غياب ظاهرة تعتبر أيديولوجياً «ظاهرة طبيعية»، ويعتبر غيابها هو الاستثناء.

---

(٤) سبق أن تطرقنا إلى هذا الموضوع في فصل يتعلق بـ «التحول الديمقراطي وأنماط التدين،» في: عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٣)، ص ٢٢٣ ـ ٢٦٩.

ما يميز الحالة العربية إذا هو أولاً، الموقف منها، إذ لا ولن يتم الحديث قريباً عن «الاستثناء» الصيني بجدية، وعن سبب «غياب الديمقراطية» في الصين. ولا يجرؤ على ذلك حتى المحافظون الجدد خشية أن يتهموا بالتدخل بالشؤون الداخلية لدولة. ولكن منذ تأقلم العرب مع «سايكس بيكو» والعقلية الاستعمارية التي مثّلتها، قضي على العرب دولياً ألا تكون لديهم شؤون داخلية.

وإذا تمّ تجاوز الملاحظة السياسية أعلاه يمكن الادعاء والتعميم من دون خوف من عدم توخي الدقة أنّه فعلاً لا توجد انتقالات جدية نحو الديمقراطية في العالم العربي. ولا شكّ أن هنالك إصلاحات متفاوتة العمق والاتساع، أما انتقالات حقيقية إلى الديمقراطية بمعنى السيادة للشعب، أو بمعنى تغيير مفهوم السيادة ومصدرها وممارستها، فهذا أمر آخر وهذه نقلة نوعية لم تتم بعد في أي دولة عربية. لقد اتخذت بعض الخطوات الإصلاحية النيوليبرالية الانفتاحية التي أفادت حقوق الاستثمار، وأغنت نمط حياة طبقة برجوازية جديدة، والأغنياء الجدد الـ «نوفوريش»، وبعض الإصلاحات الليبرالية المتعلّقة بالحقوق وسيادة القانون والحريات، وهي إصلاحات هامة، ولكن إصلاح شكل ممارسة الحكم لم يرتق في أي حالة إلى إصلاح نظام الحكم.

ما الذي يميز الحالة العربية؟ إنّه بالتأكيد ليس جينات العرب، أو مجرد كونهم عرباً. ومع ذلك توجد برأي الكاتب «مسألة عربية»، وطرح مثل هذه الأسئلة على العرب استعمارياً هو جزء منها. ويجد الكاتب حاجة للفت النظر إلى أنّه مثلما كان هنالك قضية عثمانية، «مسألة شرقية»، ومثلما توجد حتّى يومنا «القضية الفلسطينية»، هنالك حاجة للفت نظر الناس إلى وجود «مسألة عربية» غير محلولة. وأكثر من ذلك أصبحت القضية الفلسطينية برأي الكاتب فرعاً من فروعها وتشعباً من تشعباتها. ونحن نعتبر الحالة السياسية الرثة التي تعيشها الأنظمة العربية، ومن ضمنها تعثر الإصلاحات مكوناً من مكونات القضية العربية(٥).

بهذا المعنى هنالك «استثنائية عربية»، لأن القضية العربية لم تحل كقضية قومية. ولا يمكن بناء نظام سياسي مستقر وديمقراطية بقضية قومية غير محلولة، فلدينا ليس فقط قضية قومية عربية غير محلولة، بمعنى أنّها أكبر أمة في عالمنا لم تحظ بحق تقرير المصير، بل لم تحل فيها بعد مسألة شرعية الدولة العربية القائمة. ويمكن اعتبار الدولة الأمنية البوليسية والحدود الموجهة ضدّ المواطن العربي نوعاً من ردّ الفعل على عدم

---

(٥) ومن هذه الزاوية وفي سياق آخر لم يعد مهماً أن نؤكد مقولة أن القضية الفلسطينية هي لب و«جوهر الصراع العربي الإسرائيلي» بقدر ما أصبح المهم أن نرى أن القضية العربية هي لب القضية الفلسطينية.

شرعية الدولة، أو على الأقل أزمة الدولة العربية، كما يمكن اعتبارها جزءاً من معادلة المجتمع القوي والدولة الضعيفة[٦].

والمقصود بالدولة القوية هو ليس الدولة القمعية، فقد تكون الدولة الضعيفة قمعية، بل غالباً ما تعوض عن ضعف شرعيتها، وضعف مؤسساتها، وضعف حيزها العام وقلة احترام المواطنين للحيز العام بالقمع. وهي تؤسس سطوتها على أجهزة القهر والرقابة والتسلط. وثمة دول ضعيفة بمجتمعات قوية تقليدية تتداخل فيها البنية الاجتماعية الهرمية مع بنية الدولة بحيث لا تطرح مسألة الشرعية بجدية، ولا تحتاج الدولة إلى درجات عالية من القمع، لأن البنية الاجتماعية المحافظة تتكفل بمسألة الولاء والاستقرار الاجتماعي والسياسي. وأصلاً ينظر إليهما كمترادفين في هذه الدول. وفي حالة دول الخليج النموذجية لمثل هذه الحالة تقلل قدرة الدولة على توزيع المنافع من الحاجة إلى القمع المباشر. ولكن مسألة الشرعية تطرح باستمرار في أحد النماذج التقليدية لهذه الحالة، كلّما ازداد وعي الفرق بين الدولة والبنية الاجتماعية، وانفصلا فيه، كما في حالة المملكة السعودية. من ناحية أخرى، لا يطور المجتمع القوي، من دون دولة، حالة مجتمع مدني ويبقى معتمداً على الجماعات العضوية الأهلية غير القادرة على تطوير علاقة جدلية مثرية مع الدولة تتجاوز الزبائنية ونظام المحاصصة والواسطة التي تتبعها القوى الاجتماعية التقليدية في العلاقة مع الدولة من جهة، وحماية أعضائها من تعسف الدولة من جهة أخرى.

وتتجلى القضية العربية أيضاً في عمل استعماري ثقافي وسياسي دؤوب لنفي الهوية العربية، وهذا يعقد عملية انتقال الديمقراطية. إذ يعني نفيها كهوية وكشخصية اعتبارية تمكن من افتراض جماعات سياسية (Political Communities)، أي تمكّن من إقامة جماعة أو جماعات سياسية، حتّى من دون دولة وحدة. هذا هو المميز الأول لحالة

---

(٦) المصطلح مأخوذ من: Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

تطرقت بإسهاب إلى هذا الموضوع وإلى الأخطاء في اعتبار الدولة الضعيفة والمجتمع القوي مؤشراً مفيداً للديمقراطية واعتبرته نقيض عملية تطور مجتمع مدني في كتابي: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٩-٢٦. التطرق إلى هذا الموضوع في المقدمة ولكن الكتاب كله يطور مفهوم المجتمع المدني تاريخياً بموازاة تطور الدولة الحديثة وفي تفاعل جدلي معها، وليس كمجتمع من دون دولة. المجتمع من دون دولة هو إما مجتمع عضوي تقليدي أو هو غابة. وقوة المجتمع في الدولة اللامركزية مثلاً في أطراف الإمبراطورية العثمانية حيث تصل الدولة لجباية الضرائب أو التجنيد، ليس قوة مجتمع مدني، هذا مصطلح أو مفهوم تاريخي آخر من سياق تاريخي مختلف. وقد عاد إلى هذه الإشكالية كأحد عوائق الديمقراطية السيد ولد أباه في: سعيد بنسعيد العلوي والسيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦).

الاستثنائية العربية. وربما أمكن أن تسمى في مرحلة من التاريخ بنتائج «سايكس بيكو». ولكن نطاقها توسع أكثر في ما بعد، لأن مفهوم الانتماء العربي السياسي، أو تسييس الانتماء العربي ومفهوم الأمة العربية قد توسعا كثيراً بعد المرحلة الناصرية والثورة الجزائرية. ولكن تبقى النواة، النواة الأصلية هي قضية «سايكس بيكو» وما ترتب عنها من عدم شرعية الدولة العربية وحدودها من جهة، وعدم تمكين الهوية العربية من التحول إلى هوية سياسية حديثة تتجاوز التقسيمات والعصبيات ما قبل الحداثية من جهة أخرى. وينطبق هذا حتّى على الدول التي تحظى حدودها بشرعية تاريخية ولم ترتبط بتقسيم استعماري[7]. قامت القومية العربية ثقافة وسياسية وفكرة قبل ذلك، ولكن الحركات القومية شكلت فعلاً ردّ فعل أيديولوجي على هذا كلّه، تجسد في حركات قومية عربية. وهي عموماً حركات مفرطة في أيديولوجيتها الناجمة عن عمق التمزق التاريخي كآلية أيديولوجية وثقافية وسياسية في إنتاج أمثولة أمة تعوض عن واقع ممزق.

ونحن نجد تجلي «القضية العربية» الأكثر تعبيراً والأعمق والأكثر عنفاً والأكثر تعقيداً في عملية «الانتقال إلى الديمقراطية» في العراق بعد حرب أمريكا على هذا البلد. فبشكل مفضوح ومن دون محاولة للتقنع أو للتبرقع يتم تنفيذ سياسة «عربنة العراق» (De-arabization of Iraq) ويكاد يكون هذا هو العنوان العلني الرسمي لهذه السياسات. ولا نذكر أن هنالك حالة شبيهة بالتاريخ قيل فيها أن مهمة المحتل هي نزع صفة قومية عن شعب، في ما عدا حالتي الاستيطان المباشر في فلسطين والجزائر، في حين أن لغالبية الشعب العراقي صفة قومية بينة وواضحة ومشهودة[8]. هكذا اعتبرت غالبية العراقيين نفسها عربية. هؤلاء سموا أنفسهم عرباً وما زالوا، وإذا اتفقوا أو اختلفوا حول ذلك فليس بمعنى يتجاوز «اختلاف» أو «تخيل»

---

(7) يذكر إيليا حريق ١٥ دولة عربية ذات جذور تاريخية تتجاوز التقسيم الاستعماري، انظر: إيليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» وبهجت قرني، «وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية،» ورقتان قدمتا إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ٢. وهذا صحيح، فالتقسيمات الاستعمارية التي أنتجت دولاً خطت حدودها بالمسطرة والقلم هي حالات رائجة في المشرق العربي بشكل خاص. ونحن ندعي أنه منذ انتشار الوعي السياسي الثقافي بوجود الأمة العربية، وهو يزداد نتيجة للعولمة ولا ينقص كما يساهم الإعلام العربي حالياً في تقريب اللهجات العربية والأجندات السياسية في الوقت ذاته منذ أن حصل هذه الانتشار كل الدول القطرية العربية في حالة أزمة من ناحية اكتمال الوعي ببناء الأمة. ونحن لا ندعو إلى عدم الاعتراف بالدولة القطرية أو حلها، بل نطرح الهوية العربية في هذه الدول كقضية يجب أن تحل باتجاه الاعتراف بها وتوثيقها لغرض الاستقرار اللازم لعملية التحول الديمقراطي.

(8) راجع المناقشات حول عروبة العراق إبان النقاش على المصطلحات المستخدمة في وصف هذه العروبة في الدستور العراقي الجديد.

القوميات الأخرى. هكذا حلموا، هكذا أنتجوا أدبياً وفكرياً، هكذا تحدثوا عن الماضي، هكذا تحدثوا عن المستقبل، وهكذا ربوا أولادهم. هذا السياق العربي ليس متخيلاً إلا بقدر كون كلّ الجماعات القومية في العالم متخيلة، كما يعرف بندكت أندرسون القومية عموماً كجماعة متخيلة. المتخيل هنا حقيقي، بقدر ما يعكس وجود بنية اجتماعية سياسية.

ليست القومية العربية متخيلة أكثر من الألمانية التي وحدت في دولة بالقوة، وهي ليست أكثر تخيلاً من الهوية الإيطالية. والأخيرة ما زالت حتّى يومنا تتشكل قومياً، فما زالت تُسمع حتّى في إيطاليا الحاضر أصوات سياسية تطالب بعدم التسليم بها، بما في ذلك حركات انفصالية في الأقاليم الشمالية.

وفي وصف بنية العراق الديموغرافية والسياسية يقول الخطاب الإعلامي السياسي المهيمن في «الغرب» ومنه إلى «الشرق» أن هنالك أكراداً من جهة، وشيعة وسنة من جهة أخرى. ويجري توصيف غير العرب بمصطلحات قومية، في حين أن توصيف العرب طائفي. وفي حين يُعترَف أن قومية غير الأكراد في أفضل الحالات هي قومية عراقية، يعترف الاحتلال بالكردية وليس العراقية فقط كقومية للأكراد. وقد تمّ التسليم بذلك، أي أن الحركات القومية الكردية قد نجحت على ما يبدو في تحويل الانتماء الكردي إلى انتماء قومي، بغض النظر عن خيار العديد من الأكراد كأفراد حول اعتبار أنفسهم عرباً أو أنهم تعربوا أصلاً، أو أتراك في حالات أخرى.

حسناً، ويمكن منطقياً مطالبة العرب أو الأنظمة العربية التي يعيش أكراد في تخومها أن تعترف بمن يرغب من الأكراد كمنتم لقومية كردية لها حقوق جماعية، هذا إضافة وليس كبديل للمساواة كمواطنين. ولكن ما هي قومية الشيعة والسنة من الغالبية العراقية غير الكردية؟ بموجب النظرية السياسية للاحتلال الأمريكي وعملائه لا توجد لهم قومية، أو تفرد لهم قومية عراقية يعترف بها للأكراد إضافة للكردية وليس في مكانها. وليس صدفة أنّه لا يعترف بقومية للعرب، لأنهم يريدون في إطار «بناء الأمة» (Nation Building) الموصوف أعلاه تحويلهم إلى قوميات في إطار دولة كونفدرالية واحدة أو عدة دول «دول أمم» (Nation States). وكل دولة من هذه الدول تقوم بتحويل طائفة إلى قومية كما في الحالة الإسرائيلية. أداة تحويل الطائفة إلى قومية هي إحداث التطابق بين الانتماء الطائفي والقومي في دولة طائفية لا تفصل بين الدين والدولة بفعل عدم الفصل بين الطائفة والأمة، كما فعلت إسرائيل إذ حولت طائفة منتشرة في عدة دول إلى قومية بواسطة أداة الدولة، الجيش، التجنيد الإلزامي، التعليم الرسمي، وغيره من أدوات صنع القومية.

يمكن كمثل على الخطاب الرائج وليس كمصدر أكاديمي الاستشهاد بما نشر في **نيويورك تايمز** بقلم دافيد بروكس أحد أشد المتحمسين للحرب على العراق لغرض بناء الديمقراطية فيه. ويبدو من المقال أنّه استبدل حماسته بنزعة لقراءة تاريخ العراق، كحالة اصطناعية. إذ يستنتج في مقال مميز لتلك الفترة من الخيبات الإعلامية من نتائج التدخل في العراق عدم جدوى العراق كدولة إذا ثبت عدم جدوى السياسة الأمريكية في العراق[٩]. فالإثبات لأهلية العراق كدولة هو تحمله لتبعات التدخل الأمريكي الذي بدأ بحل الجيش. هنا تتم العودة إلى التاريخ لاكتشاف أن العراق «دولة مصطنعة». وكأن بقية دول العالم كلها، بما فيها أمريكا، ليست مصطنعة بل طبيعية، أو لها جذور تاريخية عميقة على الأقل. يتحول الصحافي إلى قارئ تاريخ. فهو يكتشف فجأة المؤرخ إيلي خدوري الذي يعرفه هو «كيهودي عراقي ولد وعاش في بغداد» في العشرينيّات من القرن الماضي. وقد قرأ مقالة قديمة له أعيد نشرها مع مقدمة من دافيد برايس جونز[١٠]. وهو ينصح صانع القرار في واشنطن أن يطلع على الكتاب ما دام مقبلاً على اتخاذ قرارات. وكلاهما، الكاتب وصاحب المقدمة من المؤمنين بتناقض الثقافة العربية والإسلامية مع الديمقراطية. ولا معنى طبعاً لمواجهة بروكس بالادعاء أن مثل هذه الدراسات كثير ولا يختص بها إيلي خدوري[١١]. وما دام صانع القرار الأمريكي مطلعاً على مثل هذه، فلماذا وقع في خطأ شنّ الحرب لإعادة بناء الدولة والنظام في العراق ومن أجل الديمقراطية؟ لا شكّ أن بعض مثقفي المحافظين الجدد الخائبين يعترفون بأن الهدف لم يكن الديمقراطية بل الاحتلال، وأن الأهداف متحركة، متغيرة، متدحرجة وسيالة. ولذلك يمكن لقارئ عربي أن يشتم الهدف القادم من استلال مقالة خدوري هذه التي بيَّن فيها عقم بناء الدولة العراقية والهوية العراقية، وأن الانتماءات الممكنة في العراق هي الانتماءات الدينية المذهبية والقبلية.

حيثما تُسمَع الدعوة إلى حلّ الدولة في العراق، كما تحل جمعية أو حزب أو اتحاد، نجد ذكراً لهذه المقالة التي تشير إلى تاريخ العراق. وقد انتبه إليها أيضاً الباحث الإسرائيلي آشر ساسار عام ٢٠٠٣، فيما يتوقع انحلال العراق بعد الحرب وصعود

---

(٩) انظر: *New York Times*, 2/11/2006.

(١٠) Elie Kedourie, «The Kingdom of Iraq in Retrospect,» in: Elie Kedourie, *The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies*, with a new introduction by David Pryce-Jones (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 2004),

وسبق أن نشر الكتاب عام ١٩٧٠ من دون مقدمة برايس.

(١١) وحتى كتاب خدوري بنظرياته المألوفة هذه حول السياسة البريطانية في العراق الذي اكتشفه بروكس بهذه الاحتفالية سبق أن نشر في عدة دوريات وككتاب في العام ١٩٧٠.

الانتماءات ما قبل الوطنية بعد ضرب الدولة العراقية، ويتوقع ذلك لدول عربية أخرى في المنطقة. تناول إيلي خدوري انتفاضات الشيعة والعشائر ضدّ الدولة تمسكاً بما تخيلوه مصالحهم ضدّ الدولة «التي جمعها الإنكليز من مركبات متنافرة» مثل السنة والشيعة العرب والأكراد.

تتبدل الأهداف إذاً، ومعها مراجعها البحثية المختارة لإسنادها، من نشر الديمقراطية والترويج لعدم وجود تناقض بين العرب والديمقراطية والاستعانة بأفكار يسارية معادية للاستشراق حول الموضوع، إلى تأكيد استحالة نشرها بل إلى استحالة الدولة ذاتها في العراق بالعودة إلى خدوري وبرنارد لويس مثلاً. وإذا كان الاستنتاج المرغوب هو قصر تاريخ العراق على تاريخ من الصراعات السنية الشيعية والقبلية مما يجعل الاستبداد ضرورة لحفظ الأمن وللحفاظ على كيان أي دولة في تلك المنطقة، فلا حاجة إلى العودة إلى إيلي خدوري. من الأفضل والأسهل في هذه الحالة العودة إلى خطبة الحجاج بن يوسف الثقفي وتعابيره عن أهل العراق كما يفعل بعض العرب في مسامراتهم الديوانية.

خلافاً لما اعتقد خدوري وغيره لا تعود أزمة الهويات في المشرق العربي إلى عصور سحيقة، فلكل عصر تاريخي هوياته، وقد قامت الهوية الفرنسية على أنقاض هويات عديدة متصارعة، مثلها كمثل أية هوية قومية أخرى. ولكن أزمة الهوية كإشكال سياسي أيديولوجي هي أزمة حديثة. وتتمثل المشكلة المعاصرة التي تشكل معضلة أمام الديمقراطية بفرض البنية القبلية والطائفية انتماءً سياسياً على العراق وأهله، وذلك عبر مخاطبتهم بواسطتها من قبل الدولة الحالية، أي دولة الاحتلال صاحبة القرار.

لم تشكل الهوية العراقية بديلاً عن الهويات الطائفية والعشائرية كما يبدو، أو لم تنجح في ذلك. والبديل الوحيد هو الاعتراف بوجود هويتين قوميتين في دولة العراق: هوية عربية وأخرى كردية تجمعهما المواطنة العراقية، يجمع كلّ منهما الانتماء القومي وتجمعهما أمة مدنية عراقية من المواطنين، فالناس لا يولدون أمة لا في العراق ولا في غيره[(١٢)]، فالأمة تبنى. وهي لا تبنى من لا شيء بل من عناصر قائمة موجودة، وبوسائل تخيلها كأمة. وإذا صحّ أن القبيلة والعشيرة حقيقية بمعنى أن الفرد يعايشها وجهاً لوجه[(١٣)]، فإن التغلب عليها كهوية سياسية لا يتم إلا في إطار

---

(١٢) ما عدا في إسرائيل طبعاً حيث تقول أغنية عبرية شهيرة: «فجأة يستيقظ الإنسان ويشعر أنه شعب».

(١٣) بلغة بندكت أندرسون تسمى هذه: Face to face community.

«جماعة متخيلة» هي الجماعة القومية. نعم، نحن لا ننكر أن الهوية القبلية والطائفية تصبح أكثر «واقعية» من الهوية القومية بالنسبة للفرد في مراحل انهيار الدول، إذا كانت هنالك درجات أفلاطونية للواقع تتدرج ما بينه وبين الفكرة. ولكن هذا لا يغير شيئاً ولا يقلل من أهمية الهوية القومية. وكان دأب العرب الحديث بناء القومية العربية كجماعة متخيلة سياسية تشكل أساساً للكيان السياسي وللمواطنة والديمقراطية. القومية خيار يجب أن يبنى.

وفي العراق وفي بقية دول المشرق العربي حاول الاستعمار بناء الهوية القطرية العراقية مثل غيرها ليس في مكان القبيلة والطائفة، بل على أساسها وضد الهوية العربية القومية. وها هم يتداولون بعد ما يقارب القرن على سايكس بيكو الادعاء أن هذه الدولة القطرية قد فشلت[١٤]. ولكن محتلي العراق حاربوا وما زالوا يحاربون البديل الوحيد الممكن للعشائرية والطائفية داخل هذه الدولة القطرية واعتبروه الخطر الرئيسي وهو الهوية العربية. وهم يدعون بعد الاحتلال إما إلى فدرالية طوائف كما فعل لاري دياموند[١٥] «الخبير بالديمقراطية» والذي تترجم كتبه في النظرية الديمقراطية إلى العربية[١٦]، وقد كان مستشار ما سمي بمجلس الحكم المؤقت في العراق، أو إلى زيادة الجنود والقمع في العراق كمحاولة أخيرة للحفاظ على وحدة الدولة قبل إلغائها كما يقول بروكس: «إنهاء العراق» (To End Iraq). وهو لم يقصد بهذه العبارة إنهاء الوجود العسكري الأمريكي في العراق، كما استخدمها مرشح الرئاسة سابقاً جون كيري، بل قصد حرفياً «إنهاء العراق».

لقد هوجم القوميون العرب في الغرب وفي الدوائر المحافظة والنيوليبرالية بشكل خاص لأنهم رأوا أن الدولة القطرية في المشرق العربي لن تتمكن من ملء فراغ الهوية وعملية بناء الأمة. فماذا كانت النتيجة؟ تمّ تهميش التيار القومي السياسي إلى أن أصبح راديكالياً على المستوى الأيديولوجي، وقد ازداد راديكالية كلّما زاد ترسيخ الانقسام والشرذمة بين الأقطار العربية وبخاصة بعد حرب ١٩٦٧. ثمّ ما لبثت الدولة القطرية أن استُهدِفت من قبل المجموعات نفسها التي

---

(١٤) Asher Susser, «The Decline of the Arabs,» *Middle East Quarterly*, vol. 10, no. 4 (Fall 2003), pp. 3-16.

في هذا المقال يزعم آشر ساسار أن وضع العرب بعد احتلال العراق شبيه بوضعهم بعد سايكس بيكو.

(١٥) Larry Diamond, «Democracy and Post-War Iraq,» *National Interest* (May 2003).

(١٦) المنظر في شؤون الثقافة الديمقراطية ودورها في التحول الديمقراطي المترجم إلى العربية هو مستشار لسلطة الاحتلال في العراق في فترتها الأولى. انظر: لاري دايموند، معد، **مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة**، ترجمة سمية فلوعبود (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤).

تدعي أن هذه الدولة يجب أن تتحول إلى فدرالية جماعات وطوائف، تموه كفدرالية إقليمية في العراق، أو يحدث تقسيم. أما الهوية العربية كجامع بين أهل العراق وغيره مع وجود أقليات غير عربية يجب أن يعترف بها وبحقوقها، فلا تخطر بالبال لأسباب أيديولوجية وسياسية. لقد انتحل الاحتلال الأمريكي بعد فشله، نقد القومية العربية الأصلي للدولة القطرية كصنيعة استعمارية ونقدها على طائفيتها وعشائريتها، لكي يحول ما يُنتقَد إلى أمر واقع يجب أن يوجه السياسات الواقعية، أي تحويل البلد إلى قبائل وعشائر.

القوميات ليست قائمة منذ الأزل، ولن تدوم للأبد، وهي بالتأكيد ليست ظاهرة فوق التاريخ والجغرافية. القوميات تُنتج، تُصنع، تُبنى، وتتشكل. وعموماً بدأ تشكلها في القرن السادس عشر وأبصرت النور في القرن السابع عشر مع نشوء وتوطيد دولة الملكية المطلقة الأوروبية وتطور الطبقة الوسطى في رحمها، وصراعهما مع «عالمية» الكنيسة... أما القوميات المتأخرة فقد قامت بفعل الحركات القومية ذاتها في القرن التاسع عشر. وليس العرب وحدهم في نادي القوميات التي وصلت متأخرة، بل يشاركهم فيه الأتراك والألمان والطليان وغيرهم، وإذا ما رغب البعض بالتعامل مع الصهيونية كحركة قومية تحوِّل طائفة إلى أمة خارج سياقها الكولونيالي فهي أيضاً ترغب لو تنتمي إلى هذا النادي، ولو من خارجه كعضو مراقب مثلاً.

هنالك من يحلم في الولايات المتحدة وإسرائيل وغيرهما ليس فقط بتفكيك عروبة قائمة، بل بإنتاج قوميات جديدة في المنطقة. ففي إسرائيل يتم العمل في الأبحاث وكتابة التاريخ ووضع برامج التدريس وفي الجيش الإسرائيلي على بناء قومية درزية، وأخرى مارونية فينيقية. ويجري كتابة تاريخ «الأقليات» الدينية كافة في المنطقة كأنها قوميات، وذلك في مراكز جامعية إسرائيلية تحظى باحترام دولي. فهذا جهد يعتبر شرعياً من قبل جامعات بنيت، وقامت أصلاً لتشكيل قومية من شتات يهودي. أما ادعاء قومية العرب فيعتبر بنظرها أمر غير شرعي.

لماذا ندعي أن هذا الإشكالية برمتها تعقد عملية الانتقال إلى الديمقراطية؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال نذكِّر أولاً بما ادعيناه: المركب الأول في الاستثنائية العربية هو وجود وجوه وأشكال مختلفة لمسألة عربية غير محلولة. وهي ليست غير محلولة فحسب، بل أن السياسات المهيمنة في المنطقة العربية تنتجها يومياً وتفاقمها.

نحن نتفق مع محمّد فريد حجاب حول الإطار التاريخي لإخفاق الديمقراطية في

العالم الثالث ألا وهو التكوين غير الكامل للأمة. فقبول الحكام لرقابة الشعب على سلطتهم يعني تأميم السلطة[17]. وهو يرى أن «تكوين الأمة في الغرب سبق بوجه عام تكوين الدولة. والأمر على خلاف ذلك في العالم الثالث حيث سبقت الدولة تشكل الأمة»[18]. والحقيقة أن هذا التقييم يصحّ بوجه عام فقط، كما يذكر المؤلّف نفسه. فهذا ليس حكم أمريكا أو إسرائيل مثلاً، حيث أقامتا الدولة الأمة بالاستيطان في وضح نهار التاريخ. كما إن الدولة، وبخاصة دولة الملكية المطلقة الأوروبية، قد ساهمت في تكوين الأمة قبل نشوء الديمقراطيات في أوروبا، هذا، فضلاً عن أن اتساع الطبقة الوسطى وانتشار التعليم وتأميم التعليم وتعميم الخدمة العسكرية في الديمقراطيات ذاتها قد ساهم في تشكيل الأمة. ولم تكتمل عملية بناء الأمة في أي مكان قبل إقامة الدولة. وفي الولايات المتحدة وإسرائيل يتم تشكيل الأمة من خلال بوتقة صهر الأفراد المهاجرين، وليس العشائر أو الطوائف أو الجماعات. فهذه تتفكك في ذهن الفرد، وفي فعل الهجرة ذاته، قبل وصوله إلى أمريكا. وتفكيكها هو أصلاً معنى هجرته منها إلى فكرة الفردية الأمريكية. ومن خلال المواطنة والوطنية (الدين المدني) الأمريكية، ومن خلال الجيش والاستيطان وتحويل الانتماء الديني إلى قومي بواسطة الدولة في حالة إسرائيل.

ولذلك الأصح أن يقال أنّه في غالبية الحالات الديمقراطية كانت عملية تشكل الأمة سابقة على الديمقراطية، وليس على الدولة. وما يميز دول العالم الثالث فعلاً أن الدولة غالباً ما قامت قبل تشكل هوية قومية أو من دون اعتبار لهوية قومية قيد التبلور، وهي ذاتها عنصر رئيسي في تشكل الأمة بواسطة الدولة. وغالباً ما قامت الدول بتقسيم استعماري يفتت هذه الهوية القومية التي طرحت ذاتها من خلال حركات سياسية واجتماعية مناهضة للاستعمار كعنصر واعد لتشكل أمة من خلال الدولة.

كيف تعقد موضوعة القومية مسألة الديمقراطية؟

أولاً، لأن الشرط الأول للديمقراطية هو الوعاء الذي يحتويها، الإطار الذي تتشكل فيه هذه الديمقراطية، والبنية التي تتشكل فيها أو تبنى من خلالها. تصحّ هذه المقولة نظرياً وتاريخياً. فقد نشأت الديمقراطية تاريخياً بموازاة مفهوم السيادة واتساع

---

(١٧) محمد فريد حجاب، «أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث،» المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٨٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الطبقة الوسطى ونشوء ادّعاء تمثيل إرادة الأمة. تشكلت القومية بشكل عام ضدّ امتيازات الفرسان والإكليروس، وهي الطبقات غير القومية الطابع، ومع طرح فكرة المواطن والحقوق، أي أن الديمقراطية الحديثة نشأت مع الفكرة القومية الحديثة، ونظرياً الديمقراطية الحديثة ومرتكزاتها الأولية من نوع سيادة الأمة، والمواطنة، وسيادة القانون، وبناء المؤسسات، والحيز العام، والثقة، والمشاركة، والتسامح والتعددية تنشأ في إطار الـ «نحن المتخيلة»، (Imagined We)، كما أود تسميتها، أو تنشئها معها في الوقت ذاته. إنّها ليست جماعة عضوية، ولا هي جماعة قرابة أولية أو جماعة يحتك المرء بأفرادها من خلال التعامل اليومي، بل هي أشمل من ذلك، إنها متخيلة، ولكنها متخيلة بأدوات ومؤسسات مثل الطباعة والنشر والدولة والتعليم والتأريخ والجيش، إنها متخيلة من خلال تطوير انتماء لها، كأنها جماعة عضوية. قد تؤدي هذه الـ «نحن» في ظروف تاريخية معينة إلى أيديولوجيا شمولية قمعية، ولكنها في ظروف أخرى شرط لازم لتطوير درجة من التسامح والثقة تمكن من الاختلاف والتنافس، وتمكن من احتواء التنافس على تعريف الخير العام لهذه الجماعة وتنظيمه بشكل سلمي. هذه أولويات وشروط للديمقراطية من نوع شروط سيادة الشعب وسيادة القانون. إنّها أولويات سابقة لكل النظريات حول بنية الديمقراطية مثل الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء وغيرها، لأنها الشرط لفعل هذه النظريات. وفي إطار العضوية في الجماعة السياسية، أي في إطار القومية، يبدأ الحديث عن حقوق المواطن وبناء الأمة عبر الدولة والعضوية في الدولة ثمّ يتوسع بالتدريج والنضال والتشريع إلى أن يصبح تعريف المواطنة في الدولة تعريفاً كونياً متجاوزاً للقومية كما يرى هذا الكتاب مثلاً.

إنّها تتحمل في داخلها النقاش السياسي وتبادل السلطة بالسبل السلمية والذي يتحول إلى أحزاب، وهي تحمله بحيث لا ينفرط المجتمع وينحل إلى طوائف وجماعات أهليه متصارعة متحاربة . . . القومية هي إمكانية «نحن متخيلة» تحتوي هذه العملية. في بعض الحالات تلتقي هذه الـ «نحن» مع الانتماء الـ «إثني» الذي تمّ تسييسه بواسطة الدولة أو بواسطة الحركات القومية قبل قيام الدولة[١٩].

وفي حالات أخرى مثل الحالة الأمريكية، وبعض النماذج التاريخية، تنجح الدولة في إعادة إنتاج المواطنة كـ «نحن» جديدة تتجاوز حدود الإثنية من نوع: اللغة والأصل المشترك، وتخيل تاريخ مشترك وثقافة مشتركة. نظرياً في مجتمع المهاجرين

(١٩) لا ندري لماذا ترجم إلى «أقوامي» بالعربية، ولا يعتقد الكاتب أنها ترجمة موفقة وهو يفضل كما يلاحظ القارئ استخدام تعبير «الإثني» وتعريبه.

دمجت المواطنة كلّ الناس. وأصبحت المواطنة هي الـ «نحن». بمجرد أن الإنسان هو مواطن، يصبح عضواً في هذه الـ «نحن»، هذه حالة الأمم المدنية. وأصلُ النموذجِ أمريكي وفرنسي، ولكنه يطبق بنجاح أكبر في دول الهجرة لكي لا نقول الدول التي بدأت كاستعمار استيطاني. حيث يتشكل شعب المستوطنين في أمريكا وكندا وأستراليا من مهاجرين من عدة إثنيات. وربما يجوز أن نطلق عليها كما أسلفنا تسمية «أمم مدنية» (Civic Nations)، إذ إنَّ أداة إنتاج الأمة، بوتقة صهرها، هي الدولة والمواطنة في الدولة، وبمجرد أن الفرد مواطن، فإنه يصبح جزءاً من الأمة.

وهي في حالة مجتمع المهاجرين في أمريكا وأستراليا وكندا ليست أمة إثنية، لأن المهاجرين تحدروا من إثنيات مختلفة. ويلاحظ في هذه الدول أن مطلب المساواة في المواطنة ترافقه مظاهر الرغبة في إثبات العضوية في الأمة وتبني مناقب المواطنة الجمهورية والتضحية من أجلها، كما في التجند للجيش وتقديس العلم والنشيد وحب الوطن. ويجري النضال من أجل أن تشمل المواطنة المنبوذين منها سابقاً، مثل الأفارقة الأمريكيين، في إطار الكبرياء القومي والاعتراف بدورهم في بناء الأمة. ويعبر عن ذلك بمحاولات أكاديمية وثقافية وتوثيقية حقيقية لإعادة كتابة التاريخ وكشف «بطولة» وحدات الأفارقة الأمريكيين في الجيش الاتحادي منذ الحرب الأهلية مروراً بالحروب العالمية. وما دام الموضوع دمج الأقليات المضطهَدة في الأمة عبر وطنية المواطنة فلا تلبث أن تُسقَط الصفات الوطنية على الماضي، بحيث نرى أفلام رعاة بقر سود أفارقة. فالنضال من أجل موطأ قدم في الحاضر يعني أيضاً موطأ قدم في الماضي، في عملية تشكل الأمة، وإعادة صياغة الماضي والذاكرة بحيث يشمل اعترافاً بذاكرة المضطهَد، واعترافاً بدوره التاريخي، وحتّى اختلاق هذا الدور إذا لزم. كما يتم التعامل مع التمييز العنصري ذاته الذي تعرض له هؤلاء كجزء من تاريخ الأمة، وكنوع من الذاكرة الجماعية الجديدة المبلورة للوعي التاريخي لدى الأمة. وتترافق الرغبة بالمساواة في المواطنة في هذه الدول مع رغبة بالاندماج في إطار الأمة والكبرياء القومي. وكأننا نشهد عملية بناء جماعة إثنية بواسطة استخدام المواطنة.

وكما ذكر أعلاه هنالك دول أخرى لا تعتبر دول مهاجرين، وتتبع هذا النموذج نظرياً مثل فرنسا. ولكن هنالك من الناحية الأخرى دول مهاجرين تنجب أشكالاً من القومية الإثنية هي الأكثر تعصباً، كما في حالة إسرائيل وجنوب أفريقيا العنصرية. وهي أمثلة على أن الإثنية ليست رابطة أصل مشترك، بل رابطة تفترض وتؤسس أصلاً مشتركاً بأثر رجعي. وتحاول دولة جنوب أفريقيا الديمقراطية بعد انهيار نظام الفصل العنصري إنتاج أمة من الأصليين والمهاجرين تقوم على أساس المواطنة، بحيث

تجلى انتصار السكان الأصليين بانضمامهم إلى مفهوم المواطنة الذي جاء به المهاجرون واندمجوا فيه كما في حالة الأفارقة الأمريكيين، مع الفرق أن الأكثرية تنجز هنا مساواة مع الأقلية. ومن المبكر تقدير نجاح هذه التجربة في تشكل أمة جنوب أفريقية تقوم على المواطنة، وهي أمة متعددة الإثنيات واللغات والقبائل والمذاهب وتعتمد إحدى عشرة لغة معترفاً بها.

لقد أنجب نموذج تأسيس الأمة على المواطنة في الماضي إشكاليات جسدها سؤال «من هو المواطن؟»[٢٠]، وهو يشبه سؤال «ما هي الأمة؟» في النموذج الإثني ولو كان بشكل مقلوب. وقد حسم هذا السؤال تدريجياً وعبر نضال طويل ومرير، كما في حالة الأمريكيين الأفارقة الذين ناضلوا ليشملوا في تعريف الأمة، وذلك بتوسيع مفهوم المواطنة، على الرغم من أن إقصاءهم كان إثنياً. وينجب الصراع على تعريف «من هو المواطن؟» إشكالاً من النوع الذي شهدته وتشهده فرنسا مثلاً منذ تسعينيّات القرن الماضي. إذ يتبين للفرنسيين في مرآة الآخر، أنّه حتّى في فرنسا ليست المواطنة حالة قانونية حقوقية مجردة، ولا حتّى مجموعة مناقب جمهورية، بل لها بعد ثقافي يشبه إلى حدّ بعيد البعد الإثني.

فمع إثارة مسألة حقّ المسلمات بارتداء الحجاب في المدارس يثار السؤال: ما معنى أن تكون فرنسياً؟ وفي الولايات المتحدة تطغى في النهاية ثقافة معينة يسميها الأمريكيون «طريقة الحياة الأمريكية» (The American Way of Life). وهي ترى نفسها مهددة عندما يتم النظر إليها من مرآة الآخر. وهنالك ناطقون باسم هذا الشعور بالتهديد من وجود ثقافة صينية في داخل الولايات المتحدة، ومن وجود ثقافة لاتينية إسبانية. وهكذا يكتب هانتنغتون، حارس حدود الهوية الأنكلوسكسونية، أن التهديد القادم هو التهديد الإسباني في الولايات المتحدة[٢١]. وهذا يعني أن الأمريكية هي بنظره هوية ثقافية تشمل اللغة وحتّى الدين. فهي بنظره بروتستانتية وليست كاثوليكية. وهذا يعني تأكيداً فظاً لما قلناه أعلاه أنه تجري محاولة لتحويل الهوية

---

(٢٠) يميز عبد الإله بلقزيز بين تعاقدية الديمقراطية التي تنتج مواطنين أفراداً لهم حقوق سياسية وعلاقة فرد دولة منتبهاً إلى الفرق بين هذا كله وبين المجتمع الأهلي، ولكنه لا ينتبه إلى احتواء المواطنة على حقوق أخرى غير سياسية بالضرورة وإلى تطورها التاريخي، وباختصار يغمطها حقها كركن من أركان الديمقراطية وسوف نعود إلى هذه الإشكالية في ما بعد. انظر: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (بيروت؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، [٢٠٠٠])، ص ٦٢.

(٢١) المقصود هنا هو كتاب هانتنغتون حول الأخطار المحدقة بالهوية الأمريكية وبنمط الحياة الأمريكي، انظر: Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon and Schuster, 2004).

الأمريكية إلى أكثر من مجرد مواطنة مشتركة[٢٢]، تجري محاولة لتحويلها إلى ثقافة، وبكلمات أخرى جماعة إثنية.

وفي حالات أخرى تمّ تأكيد المواطنة المشتركة مع الاعتراف بوجود قوميات، ثقافات وذاكرات تاريخية مختلفة كما في حالة بلجيكا، وكندا بدرجة أقل، حيث تحوي الـ «نحن» ثقافتين وذاكرتين ولغتين. وهي على كلّ حال ليست حالات أمم مواطنية متعددة القوميات مفروغاً منها، إذ تتضمن جميعها نزعات تجسدها حركات انفصالية.

ونحن لم نذكر طبعاً الحالات غير الديمقراطية مثل يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، لأنها لا تنتمي إلى هذا النموذج. ولكن علينا أن نذكر أن الانفصال إلى دول قومية قد رافق التحول الديمقراطي بشكل دموي في الحالة الأولى وسلمي في الثانية. كان شرط التحول الديمقراطي هنا هو تحقيق الانسجام القومي عبر التطهير العرقي في دول قومية إثنية الطابع، وفي أفضل الحالات مع تحويل شعوب أخرى كانت تعتبر شريكة في الوطن إلى أقليات.

ويبدو في النموذجين أعلاه أن المواطنة وحدها لا تكفي، فهنالك على الأقل بعد ثقافي حتّى لو لم يكن مبنياً على إيمان بأصل مشترك، وحتّى لو كان واضحاً أنه مصنوع وليس معطى طبيعياً، مثل اللغة وتوحيد اللهجات مثلاً. ففي أمريكا يتم إنتاج مضمون أكثر سماكة من مجرد المواطنة، وفي نموذج الدول القومية الإثنية كان الانفصال إلى قوميات شرط نشوء المواطنة الديمقراطية كعضوية في قومية بداية.

وعلى الرغم من الحاجة إلى وضع علامة استفهام حول النظام الاستبدادي الذي حول الأيديولوجيا القومية العربية إلى أيديولوجيات تبريرية (Apologetic)، وذلك عندما طابق بين الـ «نحن» الوطنية المؤلّفة من مجمل المواطنين والعروبة، وحاول تعريب الآخرين، محققاً نجاحاً في بعض الحالات، ومخفقاً في بعضها الآخر. إلا أن الموقف من النجاحات والإخفاقات ومن الأنظمة التي حاولت، لا تبرر أن يُهمَل بغير حقّ السؤال حول أهمية الثقافة المشتركة للأغلبية في ترسيخ التماسك الضروري

---

(٢٢) لا يستطيع المرء أن يتجاهل التشابه الشديد بين محافظي اليوم وليبراليي الأمس. فعندما يصرّ هانتنغتون على التجانس الثقافي للهوية الأمريكية إلى درجة التأكيد على البعد البروتستانتي ضد الكاثوليكي إنما يردد صدى أفكار ميل حول التجانس الثقافي كشرط للتعددية الديمقراطية. والفرق أن الليبرالية تطورت منذ ذلك الحين وأنه ما كان يبدو ليبرالياً في حينه على الرغم من إقصائه للأقليات والمختلفين والعمال والكاثوليك واليهود مثلاً في إنكلترا يبدو محافظاً جداً عندما يطرح كتحليل وتشخيص وحلول للمجتمع المعاصر مع تجاهل تطور الليبرالية الديمقراطية ذاتها.

للتعددية الديمقراطية. فهنالك تجربة أيديولوجية قومية عربية في السلطة، ولكن القومية العربية ليست مجرد أيديولوجيا.

ولم يخطئ مفكرو العروبة الهدف عندما شددوا على اللغة. ولم يخطئ ساطع الحصري ولم يبتدع ظاهرة عربية، فقبله أكدها هيردر ولسنغ وغوته وكثيرون آخرون من النهضويين الألمان والإيطاليين من أمثال مازيني الذين ارتبط وعيهم التنويري ضدّ الجهل والظلامية بالنهوض القومي وباللغة القومية. ولم يكن التنوير دائماً فرنسياً أو اسكتلندياً، وهنالك أشكال من التنوير الأوروبي المتأخر ارتبطت بنهوض الوعي القومي وإحياء وتجديد اللغة. وليس صحيحاً أن التنوير الفرنسي كان عالمياً في حين أن التنوير الألماني كان إثنياً أو رومانسياً فحسب. فقد افترض الأول الإطار الثقافي المشترك الحديث وساهم في تشكيله، في حين أدى التنوير الألماني المتأخر حول اللحاق بالأمم الأوروبية المتقدمة إلى تحد اتخذ طابعاً نهضوياً رومانسياً إثنياً في مخاطبة عناصر القوة والتماسك لدى الأمة والعودة إلى الجذور لاستمداد القوة ونفي صفة التأخر عن الأمة بمخاطبة أمجادها. ولا شكّ أن عناصر نهضوية قوية تدخل في إطار هذا التنوير، كما في حالة النهضة الأوروبية المبكرة وعودتها إلى أمجاد يونانية ورومانية بشكل خاص.

وينسى البعض من الذين يسعون لاكتشاف التناقض بين القومية والديمقراطية أن التعريب عموماً نجح في فترة النهضة العربية، عندما تعرب غالبية أكراد وشركس وتركمان مدن بلاد الشام، ولم نعد نذكر الأصل غير العربي لعائلات عربية في دمشق وحلب وبيروت وغيرها. نجح التعريب عفوياً من دون إكراه عندما كانت العروبة عروبة المدينة، عروبة التجار والمثقفين... أما محاولات الدكتاتورية فقد نجحت في بعض الحالات أيديولوجياً في أدلجة بعض الأكراد داخل حزب البعث العراقي، كما نجح الحزب الشيوعي العراقي أو السوري لفترة في تعريب قياداته الكردية التي جاءت إلى حزب غير قومي، ولكنها فشلت على مستوى المجتمع عندما تجاوز التعريب الثقافة والانفتاح الثقافي العربي إلى تعريب سياسي قسري مستند إلى أيديولوجيا حاكمة. هذه هي المحاولة **الأولى** المشهر بها لفرض «نحن» عربية على الآخرين.

أما المحاولة **الثانية** لفرض نحن وطنية معادية للتعددية السياسية فتتم بواسطة استثمار الدولة للهوية الوطنية والثقافة الأصيلة التي تصل إلى حدّ تشيُّئِها كجوهر يربض على صدر المجتمع ويجعل من أي نقد وبخاصة إذا تمّ في الخارج أو بمعونة من «الخارج» أو إذا «استغل» من قبل «الخارج» وبخاصة «الغرب» أو الدول الغربية ضدّ النظام أو الدولة خيانة للهوية ولروح الشعب وللوطن وللثقافة. ويعتبر بعض الكتاب

هذه الآلية التي تستثمرها الدولة نتيجة لقيمتها الإيجابية في أعين السكان عائقاً أمام التحول الديمقراطي، لأنه يسهل استخدامها لتبرير التضحية بالحريات(٢٣).

وصحيح أن نجاعة وفعالية الهوية الوطنية والوحدة الوطنية أمام الغرب الكولونيالي مثبتة من أيام الإرث النضالي التحرري الذي تُستثمَر فيه الهوية، ضدّ الاستعمار والثقافة المرتبطة به، إلا أنّه من الخطأ اعتبار مسألة الوحدة الوطنية عائقاً أمام التطور الديمقراطي أكثر من أي مكان آخر في العالم، بل تُبلوَر مقولة الأمن والوحدة الوطنية والهوية لتقييد الحريات في الدول غير الديمقراطية، وفي الدول الديمقراطية ذاتها في فترات الأزمات والحروب. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى في الولايات المتحدة وفرنسا وحتّى إسرائيل التي يتم تقديمها بافتراء على التاريخ كـ «الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط». ولا شكّ أن هنالك عوامل معادية للحريات في مفهوم الهوية الوطنية والقومية الموحّدة وتحول النخبة السياسية والدولة إلى حام لها. هكذا يحمل تشكل الهوية ضدّ المستعمِر معه بذور عراقيل للتحول الديمقراطي إذا تمّ استخدامها بشكل قمعي من قبل النظام في المرحلة ما بعد الاستعمارية. هذه كلها عوائق أمام التحول، ولكن كما قلنا لا توجد هنا خصوصية عربية مستعصية.

أما المحاولة **الثالثة** الأخطر والأكثر دموية لفرض «نحن»، فتجري بدعم دولي وبتسامح ليبرالي أحياناً، وبتواطؤ من قوى نيوليبرالية محلية. إنّها المحاولة لفرض الطائفية السياسية التي لا تقل شراسةً حالياً ولم تقل دمويةً في الماضي عن المحاولة الاستبدادية. إنّها محاولة الاستعمار الأمريكي وحلفائه لفرض «نحن» طائفية على الناس، أو فرض الهوية الطائفية بدل القومية كأنها هوية سياسية، بحيث يضطر غير الطائفي أيضاً إلى تصنيف ذاته طائفياً حتّى يكون بإمكانه الاندماج في البنية المجتمعية والقانونية الدستورية، فيضطر الأفراد إلى تصنيف أنفسهم طائفياً مقابل الطائفة الأخرى، حتّى لو كانوا منتمين للعشيرة أو القبيلة نفسها التي تشيّع بعضها وبقي

---

(٢٣) Nicola Pratt, «Culture and Democratization: The Case of Egypt,» *New Political Science*, vol. 27, no. 1 (March 2005), pp. 69-86.

يعرض هذا المقال استخدام الحكومة المصرية للهوية والاستقلال الوطني والثقافة المصرية والكبرياء المصري ضد نشر تقرير منظمة حقوق الإنسان حول أحداث قرية خوشا في الصعيد، وما تعرض له الأقباط هناك. ذلك لأن التقرير أثار انتقادات في أوساط حقوق الإنسان والصحافة الغربية بعد أن نشر في الغرب. والمقال ممتاز ويستعرض أهمية الثقافة في مقاومة المستعمر وتحولها كثقافة وطنية وحدوية إلى حاجز يضبط الحقوق الليبرالية والتعددية في الحيز العام. المشكلة في الكتاب هي في طموحه لاعتبار هذا تفسيراً بديلاً للنظريات التي حاولت أن تفسر إعاقة التحول الديمقراطي.

بعضها سنياً أو العكس، أي أن العلاقات بين الناس في مثل هذه المناطق أعمق وأكثر شخصية من الرابطة القومية، وتصل في بعض الحالات إلى علاقة قرابة.

ويجب أن يتحول أبناء البيت الواحد بسبب فعل خارجي إلى أمتين أو قوميتين. وذلك ما حصل مع بعض عائلات سوريا ولبنان وفلسطين على حدود تقسيم «سايكس - بيكو». فلقد فُرِض على عائلات كاملة أن تتمزق ليس بين دول فحسب، بل بين انتماءات وطنية تفَرض عليهم من دون مبرر سوى التقسيم الاستعماري المفروض الذي تذوتته الأنظمة والجيوش. خذ مثلاً العائلات السورية والأردنية والفلسطينية واللبنانية على طول الحدود بين هذه الدول، وهي غالباً العائلات نفسها. هذه باتت سورية والأخرى أردنية وثالثة لبنانية ورابعة فلسطينية. هذه هويات صنعت أمام أعين الناس، ولا حاجة لأن يقص لهم أحد الحكاية، ولكن الناس وصلوا حدّ التعصب لما اصطُنِع وكأنهم اختاروه أو نشأوا عليه. مع ذلك يبقى انقسام الهويات الأخيرة على طول الحدود أقل خطورة على المدى البعيد من تقسيم شعب إلى طوائف، فهي ليست انقساماً طائفياً، وتحمل إمكانية تحولها إلى مسألة مواطنة في دول ديمقراطية في المستقبل.

ولكي يصل العرب إلى نقطة تحويل الطائفية إلى نظام سياسي ليس في لبنان فحسب، بل في العراق وغيره أيضاً، يطرح على المنطقة تدريجياً ما يسمّى بقضية الفدرالية. ولا بدّ هنا أن نتطرق إلى هذا الموضوع قبل أن ننتقل إلى توسع أكبر في المسألة العربية كمسألة قومية.

وتجري محاولة لتعويد العرب أن يقبلوا بالطوائف كوحدات سياسية، وأن يتعاملوا ثقافياً وسياسياً مع تعددية الطوائف كأنها هي التعددية السياسية والبديل للوحدانية الدكتاتورية. ولكن ليس بالضرورة أن تصبح الطوائف دولاً، فيقولون: «اقبلوها كوحدات سياسية ضمن الدولة»! وبكلمات أخرى فدرالية طوائف. ولا توجد فدراليات طوائف أخرى في العالم. ولغرض شرح هذه الإشكالية يمكن تقسيم الفدراليات بنيوياً ولو بشكل فظ إلى نوعين:

النوع **الأول**، فدراليات إدارية غير قائمة في الدول العربية إلا كمحافظات تابعة للحكم المركزي، وتقدّم العراق نموذجاً يبدو إدارياً فقط ولكنه متطابق عملياً مع التقسيم الإثني والطائفي للبلد.

فعندما نستخدم تسمية الولايات المتحدة، وبغض النظر عن منشئها التاريخي، فإنما نقصد دولة واحدة بولايات إدارية محددة أراضيها ومناطق نفوذها. فهي ليست فدرالية لإثنيات ولا جماعات ثقافية. إنّها ليست فدرالية ثقافات، وهي لا تعكس في

خريطتها تقسيماً للسكان سابقاً عليها بموجب لغتهم أو منشئهم أو ثقافتهم أو أصولهم المفترضة. بل هي وحدات إدارية حتّى لو كان طابعها التاريخي غير ذلك. ويكفي أن يغير المواطن مكان سكنه لكي «ينتمي» أو يتبع لها إدارياً. ويكاد لا يصحّ هنا تعبير الانتماء أصلاً كانتماء إلى ولاية ما عدا في حالة بعض العائلات المؤسِّسة التي تملك مزارع وأملاكاً عقارية، والتي كانت تملك صناعات تقليدية، متوارثة في بعض الولايات الأمريكية وتؤكد انتمائها المحلي مقابل الانتماء الأمريكي.

أما الفدرالية الألمانية الاتحادية فهي فدرالية تستند وحداتها إلى جذور تاريخية فعلاً، فبعضها كان دولاً وإمارات في الماضي. وغالبيتها ما زالت تجتمع وتتميز بعادات ولهجات. ولكنها في الإطار الألماني عبارة عن وحدات فدرالية إدارية في إطار القومية نفسها: بمعنى أنها ليست فدرالية بين جماعات إثنية. صحيح أنها لا تعكس تقسيماً إدارياً اعتباطياً، وأن لها جذوراً تاريخية كما في حالة بافاريا، أو كما في حالة «تكساس» أو لويزيانا التي تمّ شراؤها من فرنسا و«هاواي» التي ضمت إلى الولايات المتحدة بصفقة بعد استسلام إسبانيا مع الفيليبين كقاعدة خاضعة للهيمنة. ولكن الولايات المتحدة والاتحاد الألماني هما عموماً فدراليتا وحدات إدارية، فيستطيع المواطن أن ينتقل من ولاية إلى ولاية من دون أن يتطلب ذلك تغييراً ما على مستوى هويته الثقافية ومن دون أن يعتبر غريباً أو وافداً أو مهاجراً من ولاية إلى أخرى.

وهنالك **ثانياً** فدرالية بين إثنيات، إما لغوية مثل الكانتونات في سويسرا التي تجمعها مع ذلك قومية سويسرية مشتركة، أو إثنيات تشعر بوحدة الأصل، تجسد حالة سياسية واجتماعية مشابهة للحالة القومية مثل «الفالون» و«الفليم» في حالةٍ مثل بلجيكا التي نسمح لأنفسنا هنا أن نسميها ثنائية القومية. ونستطيع أن نسمي هذه جميعاً فدراليات أو اتحادات بين جماعات سياسية متخيلة، حداثية الطابع تميزها اللغة، أو الثقافة، أو الشعور القومي الذي يجعلها سياسية تشترك في حكم ذاتي هو أقل من سيادة.

لدينا إذاً إما فدرالية بين مناطق وأقاليم هي وحدات محض إدارية على درجات متفاوته من الإدارة الذاتية، أو فدرالية بين إثنيات أو وحدات ثقافية قومية أو غير قومية الطابع. والأخيرة لا تكتفي بالمواطنة المشتركة لتحدد ذاتها، أو هويتها الجماعية، بل تحتاج إضافة إلى المواطنة إلى وحدات إدارية أضيق من المواطنة لتعبر عن ذاتها.

ولكن لنتخيل مثلاً أن تقوم فدرالية، وهي مفهوم حديث كما أسلفنا، بين عشائر. لا يصحّ أن تكون الديمقراطية فدرالية بين عشائر، أو طوائف لأن الأخيرة تلغي مفهوم المواطنة داخلها، أو تحدده وتحاصره بشكل جدي، فهي تعيق العلاقة

المباشرة فرد ـ مجتمع التي هي أساس العلاقة مواطن ـ دولة، أي أنّها تلغي مفهوم الحقوق وبالتالي الديمقراطية التي تستند إليها. وذلك:

أولاً، لأنها كجماعات عضوية تختزل الأفراد إلى أعضاء فيها تابعين لها.

وفي لبنان تسمى فدرالية الطوائف غير الرسمية ديمقراطية توافقية رسمياً، فقد يكون النظام توافقياً فعلاً في حالة تجنبه للحرب الأهلية، أي هو توافقي كحالة سلم أهلي. ولكن التوافق القائم على التوازن بين الطوائف أو العشائر ليس ديمقراطية. وقد يخلق هذا التوازن آليات الرقابة المتبادلة الضرورية لمنع الاستبداد، ولكنه ليس ديمقراطية لأن وحداته المكونة الأساسية هي الطوائف وليس المواطنين.

ثانياً، لأن الفدرالية في مثل هذه الحالة تتضمن تسييساً للطائفة.

ولا بدّ، بالدرجة الأولى، من الاستدراك أنّه لا علاقة للطائفة بالمذهب أو بالدين، فالتعصب للدين هو تعصب لعقيدة أو لنصّ، أو هو تعصب لله. والإسلام والمسيحية من حيث المفهوم النظري وحتّى اللاهوتي هما ديانتان وليسا طائفتين. إنّهما في فهمهما لذاتهما ديانتان كونيتان، أي هما عكس الطوائف. وبمعنى ما، فهمهما مؤسساهما كنقيض للطوائف. والشيعية والسنية والكاثوليكية والأرثوذكسية وغيرها هي مذاهب وليست طوائف. ولا شكّ أن رعية الكنيسة والمذهب والدين بشكل عام وواقعها الاجتماعي تظهر في النهاية على شكل طوائف. والتعصب لطوائف هو تعصب لبشر، منهم المؤمن ومنهم غير المؤمن، منهم الخير ومنهم الشرير، منهم الوطني ومنهم العميل وهكذا. والتعصب لجماعة بشرية بحكم الولادة بهذا المعنى هو نوع من الجاهلية في نظر الإسلام، وهي بنظر المسيحية نوع من اليهودية التي تربط الدين بشعب منتقى أو قبيلة منتقاة، وهذا ما جاءت المسيحية كديانة كونية في نظر ذاتها، لتغيره ولتخلص جميع البشر. الطائفية نظام سياسي اجتماعي، وليس ديناً أو تديناً ولا حتّى أحد أنماط التدين، وكذلك تعددية الطوائف خلافاً لتعددية المذاهب في الديانة نفسها. والطائفية هي نظام سياسي في لبنان ويراد لها كما يبدو من سلوك التدخل الأمريكي وحلفائه أن تصبح نظاماً سياسياً في المنطقة برمتها.

ثالثاً، قد يتحول تسييس الطائفة إلى تسييس للدين. وإذا كانت وحدات المرجعيّة السياسية هي الطوائف، فلا بدّ أن ينشأ ميل تاريخي، نزعة تاريخية إلى أن تكون قيادة الطوائف رجال دين. فمن سيصلح الحال بين قيادات مسيحية متصارعة على تمثيل الطائفة المارونية أو المسيحيين بشكل عام في لبنان مثلاً، ومن لديه المصلحة في ذلك، إذا لم تكن الكنيسة المارونية؟ هكذا تساءل اللبنانيون في مرحلة معينة من المرحلة الجديدة في لبنان بعد اغتيال رفيق الحريري. الكنيسة، المؤسسة الدينية الشيعية أو هيئة

علماء المسلمين هي الممثل المرجعي للطائفة. فإما أن تحسم هي الخلافات في مسألة تمثيل الطائفة، أي في سؤال من السياسيين المنتمين لها يمثلها، فيتم تحكيمها كمرجعيّة، أو يحسم الصراع داخل كلّ طائفة دموياً. قد تكون قيادة الطائفة السياسية هي قيادة علمانية في مرحلة من المراحل. ولكن النزعة التاريخية هي أن أفضل من يمثل الطائفة هم رجال الدين، وبخاصة إذا كان تعريفها دينياً، لأن حارس حدود الطائفة ومعرّف حدودها والانتماء لها هو رجل الدين، وليس العلماني.

ورابعاً، الطوائف، عموماً، هي تقسيم للأمة وبالتالي هي ضرب لـ «نحن». الوحدة السياسية الممكنة الجامعة بين الناس هي الوحدة السياسية القومية المتخيلة والتي يمكن أن تنقسم إلى تيارات سياسية وأيديولوجية متنافسة في التعبير عن مجمل مصلحة الأمة، أما الطوائف فتقسمها إلى عصبيات عضوية غير طوعية ذات طابع سياسي. وهذا بحدّ ذاته إنتاج لحالة حرب أهلية: إما حرب أهلية باردة عندما تعيش في تنافس بينها على مناطق نفوذ أو في حماية مناطق نفوذ من دون إطلاق النار. وحتّى لو صحّ أن نسميه سلام الطوائف، وحتّى تآخي الطوائف، ليس هذا التوازن سلاماً مدنياً، بل حرباً أهلية باردة. كلّ شيء، كلّ ظاهرة، كلّ حركة، كلّ خطوة يحكم عليها بمعيار صالح هذه الطائفة أو تلك، كلّ ظلم يُرجَع إلى الانتماء إلى طائفة بعينها ويفسر به. إذا دخلت هذه الجرثومة، فإنها تخترق لغة التخاطب بين الناس، بل لغة مخاطبة الواقع ذاته بحيث لا يفهم الواقع من دون استخدام هذه اللغة.

قلما تتنافر عناصر العمل السياسي الثلاثة: الدوافع (مصالح أو أيديولوجيا أو رغبة بالسلطة وغيرها) والتعبير والتنفيذ كما تتنافر في السياسة العربية، وإذا أضيف لها مركب التنافس في إطار التوافق الطائفي، فإن هذه العناصر لا تتنافر فحسب بل تتنافس أيضاً، حتّى يتعذر الفهم ويصبح التوقع مهمة مستحيلة. يفترض طبعاً أن يكون توقع سلوك السياسيين ممكناً ولو بالحدّ الأدنى إذا كان هنالك أي معنى للمصلحة وللبرنامج السياسي أو للفكر أو للتصريحات، أي إذا كان هنالك من معنى للسياسة الحزبية والشفافية التي تجعل الديمقراطية أمراً ممكناً.

وفي حالة السياسات الطائفية غالباً ما لا يكون القيادي في قرارة نفسه طائفياً. فهو يدرك أن الطائفية هي مجرد أداة يستخدمها من دون أن يقتنع بها. إنّه أقل تعصباً وأكثر براغماتية في السياسة من أن يكون طائفياً إلا لغرض. والفجوة بين ما يفكر وما يصرح لتجنيد أبناء طائفته خلفه كبيرة مزمنة، باتت مألوفة إلى درجة الطبيعية. كما إن الفجوة بين ما يقوله لقيادات طائفية أخرى وبين ما يفعله مزمنة وتسمى في تلك الأنظمة سياسة. فالسياسة في هذه الحالة ليست فن الممكن ولا ملكة التوقع، لا من أجل تغيير الواقع ولا من أجل تكريسه، بل هي فن المفاجأة. وما علينا إلا أن

نتخيل مفاجأة تتكرر إلى أن تصبح نهجاً مألوفاً. هكذا هي الفجوة بين القول والفعل في تلك الحالات.

الانتخابات هي شأن لا علاقة له بالناخب ولا بالبرنامج ولا بما يسمعه أو يقرأه أو يتوقعه بناء على ذلك، بل هي شأن خاص بالمنتَخَبين وحدهم، أي بالنخبة السياسية وحدها. وإذا أدلى الإنسان بصوته فإنه لا يقوم بعملية خيار ديمقراطي كما تفترض الانتخابات بل يقوم بنصرة طائفة أو هوية. وإذا تحالفت قوى لتشكيل قائمة يتبين فوراً أنها قوى اجتماعية وليست سياسية، فلا علاقة للتحالف أو عدمه بالمواقف السياسية. التحالف بين قيادات الطوائف الذي يصور كأنه تآخ، هو «فزعة» قوى اجتماعية لبعضها، نوع من سدّ الطريق على كلّ ما هو **جديد** في الطوائف كافة. وتترتب السياسة على هذه التحالفات بشكل غير مباشر من دون أن تكون هي المقصودة، وفي النهاية فقط، وبأثر رجعي. أما القوى الاجتماعية التي لم يحسب حسابها في هذه التضامنات فتخسر تمثيلها بالكامل حتّى لو كانت قوى اجتماعية كبيرة. والأحزاب السياسية التي تطرح برنامجاً يتجاوز الانتماء المولود يتم تقزيمها وتهميشها. فهي أيضاً لا تُمثَّل في غياب طريقة انتخابات نسبية ومع ادعاء رغبة لدى القطاعات الاجتماعية من قبل ممثلي الطوائف بالتمثل مباشرة من دون برنامج سياسي، وعبر تمثيل موهوم لهوية طائفية أو عشائرية مصنوعة صممت خصيصاً لغرض أن يمثلها صناعها.

ونفهم أن مسؤولاً سياسياً يجب أن يكون مواطناً تتوفر فيه شروط معينة بالحدّ الأدنى، ولكن الفكر الديمقراطي لا يفهم العلاقة بين الجماعة التي ولد فيها المواطن ولم يخترها، كما لم يخترها له الناخب؟ ما علاقتها بالموضوع؟ وكيف تتحول إلى إحدى الكفاءات؟ وعلى هذا المنوال لماذا يكون الرئيس من طائفة معينة ولا يكون من عشيرة معينة أو إقليم معين كما هو حاصل في أنظمة أخرى غير ديمقراطية ملكية وغير ملكية في البلدان العربية؟ الجواب هو لأن البلد يقوم على التقسيم الطائفي. وفي هذه الحالة حتّى إذا اعتمدت أغلبية حرة من دون ضبط دستوري لحقوق الأقلية الطائفية سيكون الميل لحرمان الأقلية الطائفية، وستكون الأغلبية الانتخابية التي سوف تتشكل بخيار الناخب الذي يبدو حراً غير مقيدة هي ذاتها الأغلبية الطائفية. هذه الإجابة تصلح للتكرار حتّى تعطيل الديمقراطية، وتسمح للنظام الطائفي بأن يعيد إنتاج ذاته إلى ما لا نهاية.

توجد طوائف معترف بها، وتعتبر شخصية اعتبارية، في ديمقراطيات عديدة من دون أن يقوم البلد على التقسيم الطائفي، فماذا يعني الادعاء أن البلد يقوم على التقسيم الطائفي؟ إنّه يعني أن العلاقة بين المواطن والدولة لا تشكل أساساً كافياً لفهم

وتحديد الحقوق، وأن الطائفة هي إحدى صفات المواطن الجوهرية وتحمل تبعات علاقته مع الدولة ووضعه القانوني فيها. كما إن أساس التعددية ليس حرية المواطن بين برامج سياسية واجتماعية مقترحة عليه تمثلها أحزاب تخوض الانتخابات، بل العلاقة هي ذاتها، الانتماء لطائفة تتوسط بينها وبين الدولة والطوائف الأخرى قيادة طائفية. وإذا كان النظام يقوم على تمثيل الطوائف وليس على تمثيل المواطنين تتغلب أيضاً النزعة أن يمثل هذه الطوائف الشخص أو البرنامج أو الشعار الأكثر طائفية. كما تسود علاقة دجل وتملق بين الطائفي العلماني ورجال الدين من طائفته الذين لا يمكنه الاستغناء عنهم، ويتحولون إلى معبِّئين أساسيين في فترات الأزمات، أي عندما تحتاج العصبيات الطائفية إلى الرموز الدينية بكثافة.

الطائفية نوع متخلف من سياسات الهوية تفترض أنّها لا تشكل إحدى هويات الإنسان، بل هويته الأبرز، وهي أيضاً هويته السياسية التي تحكم العلاقات مع أبناء ملته وأبناء الملل الأخرى. وفي حالة رفض الإنسان لهذه الهوية التي لم يخترها كهوية سياسية أو ثقافية له تجمعه رغماً عنه بأفراد لا شيء قيمي يجمعه بهم، يتم فرضها عليه إما لأن النظام الحقوقي لا يعترف به كياناً فردياً مواطنياً بلا طائفة، أو لأن أبناء طائفته والطوائف الأخرى يفرضون عليه هذه الهوية كما يفرضون عليه من يتحدث باسمها.

وإجمالاً ليس صحيحاً أن هذه الهوية تنجب من يتحدث باسمها، بل يصنعها وينجبها أولئك الذين يتحدثون باسمها، وذلك لكي يتحدثوا باسمها، أي أنهم يحولون الطائفية إلى هوية سياسية وبالتالي إلى رأس مالهم السياسي. علينا أن نتذكر أن الهوية، أية هوية، تركَّب وتصنع ويعاد إنتاجها من عناصر قائمة في الواقع تُمنَحُ معنى. ومثلما تنتِج حركات التحرر الوطني مما هو قائم هوية وطنية، كذلك تنتج القيادات والحركات الطائفية هوية طائفية سياسية.

تستفيد القيادات الطائفية من النظام الطائفي وصولاً إلى درجة الحرب الأهلية، ولكن الفائدة تتجلى في استعدادها أيضاً للتحالف في ما بينها ضدّ أي تهديد لهذا النظام من نوع المواطنة والديمقراطية القائمة على حرية الاختيار من دون هوية سياسية تفرض بالولادة، يعرف بعضها بعضاً، ويألف بعضها بعضاً، وهي تعرف نظام المحاصصة وحدوده وقواعد اللعبة التي يؤدي الإخلال بها أو محاولة تغييرها إلى الخصومة والاحتراب. إنّها مستعدة للتحالف للدفاع عن كلّ هذا ضدّ من لا يعترفون بقواعد اللعبة هذه، أو يريدون استبدالها بقواعد جديدة. والمصالحة، وحتى التآخي بين الطوائف، مثل الحرب الأهلية يقومان على النظام نفسه، أي يقومان على اعتماد الهوية الطائفية والمتحدثين باسمها الذين يعلنون الحرب كما يعلنون المصالحة

والتآخي، كأن الأفراد هم مجرد أتباع لهذه الهوية وعصبياتها تنتقل بهم من غضب إلى ارتياح ومن حقد إلى مصالحة من دون المرور بعلاقة بين أفراد مواطنين يصنعون خياراتهم التي تجمعهم مع المواطنين الآخرين بغض النظر عن انتماءاتهم المولودة بالرأي والمصلحة والفكر، وفي الأهم من هذا كلّه، أي في الأخلاق والقيم المشتركة التي تميزهم عن مواطنين آخرين، والتي يفترض أن تجمعهم في خيار سياسي معين ضدّ آخر. لا شكّ أن المصالحة والتوافق بالمحاصصة أفضل من الحرب الأهلية بالنسبة لأي إنسان. ولكن يخطئ من يكتفي نظرياً بهذه المفاضلة. فالحرب ليست الاستثناء. وغالباً ما أسست المحاصصة بين قيادات الطوائف للحرب بين الطوائف، ويخطئ أيضاً من يعتقد أن التآخي بين الطوائف هو تجاوز للطائفية.

يُفترض أن تطرح الأحزاب في النظام الديمقراطي تصورات متنافسة لمصلحة البلد ككل، وأن ينقسم الناخبون ومجموعات الضغط المختلفة بين هذه التصورات المختلفة لمصلحة مجموع الأمة ومجموع البلد. هذا هو أساس التعددية الديمقراطية. ويأتي مدى ديمقراطية الأحزاب داخلياً بالدرجة الثانية فقط. لم ندع هنا بعد أن على الأحزاب أن تكون ديمقراطية. كلّ ما ادعيناه أنّه عليها أن تكون أحزاب، أي روابط اتحادية طوعية ذات بنية، ولديها تصور سياسي معبر عنه في برنامج حول الشكل الأفضل لحكم الدولة وإدارة المجتمع، وهي بذلك تعبر عن موقف أو مصلحة أو أيديولوجية تطمح لطرح تصور حول المجتمع أو الدولة ككل. طبعاً من الصعب فرض الديمقراطية على اتحاد طوعي، كما إن حياة الأحزاب الداخلية لا تتضمن نظام حكم(٢٤)، بل سبل إدارة وطريقة صنع قرار وانتخاب هيئات قد تكون ديمقراطية أو غير ديمقراطية. وغالبية الدول الديمقراطية في أيامنا لا تعتبر مسألة إدارة الحزب الذي يتلقى مالاً عاماً ويشارك في الانتخابات مسألة تخصه وحده، بل أصبحت هنالك قوانين تنظمه، ولكن لا يوجد قانون يحول الروح غير الديمقراطية السائدة داخل حزب بالقوة إلى روح ديمقراطية.

أما في حالة تطابق التعددية الحزبية مع التعددية الطائفية فإن التنافس أو التوافق لا يدور بين تصورات لمصلحة البلد عموماً من وجهات نظر ومصالح فئات سياسية واجتماعية مختلفة، بل بين تصورات لمصالح طائفة بعينها تجسد من خلال قيادتها. وحزب هذه الطائفة أو تلك يمثل مصلحتها لا مصلحة البلد من زاوية نظره. ولا

---

(٢٤) مع تأييدنا لموقفه حول ضرورة الديمقراطية داخل الأحزاب الديمقراطية، إلا إننا نحن نختلف في هذا الموقف مع تقديم علي خليفة الكواري في: **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٧ ـ ١١.

معنى للتنافس بين الأحزاب هنا فهو لا يدور حول القضية نفسها، ولذلك فالأفضل هو التوافق والمحاصصة حتّى يكون العيش المشترك ممكناً.

وتبدأ التعددية الطائفية أو الجهوية أو العشائرية كبديل للتعددية الحزبية بطرح علامة سؤال حول الهوية القومية التي توحد الناس في وحدة واحدة يختلفون حزبياً على فهم مصلحتها. من هنا تنطلق هذه التعددية غير الديمقراطية. فجأة وبقدرة انتشار الأجواء النيوليبرالية أو انتشار النفعية بمعناها الضيق كأنها هي البراغماتية بديل المشاريع السياسية، تصبح القومية عصبية أيديولوجية قديمة تُربَط بخبث مع أنظمة دكتاتورية بالتداعي الذهني البسيط، وتصبح القبلية حداثة لأن فيها على الأقل مصلحة فردية مباشرة بعيدة عن الأيديولوجيا، كما يُدَّعى أيديولوجياً. وتُشَوَّهُ أخلاقيات الحداثة بحيث يتم إردافها بالأنانية والبحث عن مصلحة مباشرة محلية ولو باستدعاء التخلف والطائفية.

وعلى العرب أن يسألوا أنفسهم: لماذا أصبحوا بعد هذه السنوات بحاجة لتبرير الهوية العربية التي باتت تبدو تقليعة قديمة أو منتوجاً نفذ مفعوله، غير صالح للاستعمال، في حين تزول الحجج كلها أمام تحوُّل إسرائيل إلى دولة أكثر يهودية، وتصبح فرنسا أكثر فرنسيةً وتصبح ألمانيا أكثر ألمانيةً، وتصبح الولايات المتحدة أكثر أمريكيةً؟ لماذا يُصرَخ في وجه العرب ويقال إن عليهم رؤية تناقض بين هويتهم القومية والديمقراطية، وبينها وبين العولمة، في حين تندمج شعوب أخرى في عملية العولمة وفي التقدّم التكنولوجي وتوثق من خلال ذلك هويتها القومية وخصوصيتها. هذا في حين ينتشر عند العرب شعور وكأن العولمة هي مؤامرة على العرب، وكأن التقدّم التكنولوجي هو مؤامرة عليهم؟ ولماذا ينتشر بين ما يسمّى «مؤيدي العولمة»، وهو مصطلح غير مفهوم مثل مصطلح «معارضي العولمة»، الشعور أن القومية العربية هي عائق أمام التطور والتقدّم والديمقراطية خلافاً لغيرها من القوميات؟ ولا تستثنى من الاندماج والانسجام مع «العولمة» و«التنور» و«التقدّم» حتّى تلك القوميات التي طورت نزعات فاشية أدت إلى كوارث عالمية، وما زالت تتبلور وتتطور وتشكل مع المواطنة أساساً لتماسك مجتمعات ديمقراطية.

إن السياسة المعلنة للولايات المتحدة، رأس عملية العولمة، كما ترتسم في مخيلة شعوب المنطقة، هي تفتيت الهوية العربية. في حين أنّه لا يمكن إطلاق إصلاح ديمقراطي في لبنان وسوريا والعراق والأردن من دون أن تجمع الهوية العربية غالبية المواطنين. فلا يستطيع الأردن أن يطلق إصلاحاً ديمقراطياً من دون هوية عربية، لأن تلك الهوية هي ما يجمع الفلسطيني والأردني. فكلّ أردني يجب أن يكون مواطناً متساوي الحقوق بغض النظر عن أصله، ولو كان غير عربي مثلاً. ولكن ما هو

الأساس الذي يمكِّن من التمايز من دون أن تنهار الحالة إلى هويات متصارعة على حساب الوحدة، أو إلى عشائرية وإلى عصبيات (أردني وفلسطيني)؟ ما الذي يجمع غالبية سكان العراق شيعة وسنة؟ لماذا لا يقال فدرالية عربية كردية في العراق، كما يصحّ في بلجيكا أو كما في كندا؟ لماذا يقال كردية من جهة، وشيعية سنية من جهة أخرى؟

يجب على أي محاولة ديمقراطية عربية أن تعترف بحقوق الأقلية القومية الكردية مثل الكويبيك، فمن هذا المنظور تعيش في إقليم الكويبيك أقلية قومية في كندا. وفي إطار الديمقراطية في أي قطر عربي يمكن تخيل أقليات قومية كما في حالة الكويبيك، مع كلّ حقوق المواطنة الفردية وتضاف إليها الحقوق الجماعية والإدارة الذاتية لجماعة قومية لا ترى أن قومية الأغلبية تعبر عنها. . . ولكن في ذلك البلد توجد أكثرية عربية، ولا مبرر لمنع الأكثرية من صياغة نفسها بالصياغة نفسها التي تعتمدها الأقلية لذاتها، أي قومياً.

إن الأكراد يعرفون أنفسهم كهوية قومية عابرة للدول وللتاريخ. وهنالك نقاش حول ذلك بين الأكراد والعرب، وبين العرب أنفسهم والأكراد أنفسهم. ولكن التسليم بذلك يعني أنّه على الأقل للعرب أيضاً هوية قومية، هي هوية الأكثرية القومية في البلدان العربية. وهي، أي القومية العربية، تتضمن عدة طوائف، تغنيها، وتغني حياتها الثقافية كقومية عربية تشمل مسلمين سنة وشيعة ومسيحيين.

لقد تخللت علاقة البروتستانت والكاثوليك حالات احتراب أهلي استمرّت قروناً في أوروبا. ولم يجد الاحتراب حلاً له في النهاية إلا من خلال الدول القومية، ومن خلال عملية بناء الأمة، ومن خلال المواطنة وفصل الدين عن الدولة. ونحن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إذ نؤكد أن ذاكرة الاحتراب الأهلي الديني، والرد على هذا الاحتراب هي من عوامل نشوء القومية في أوروبا الوسطى. وتقزِّم ضراوة حروب البروتستانت والكاثوليك حروب الشيعة والسنة. ومع ذلك تشكلت الهوية القومية نافية ذاكرة هذه الحروب أو مؤكّدة لها لبلورة ذاكرة جماعية ضدها، مثل الألمانية وغيرها. وتحولت هذه إلى طوائف في إطار الهوية القومية، وهي ذات وزن أكبر أو أقل في هذا الإقليم أو ذاك، ولكن في النهاية تمت خصخصة القرار بشأن الانتماء إلى هذه الطوائف، ونزعت عنها صفتها السياسية. وبذلك أصبحت أقل خطراً. وبدون هذه الخصخصة لقرار الانتماء إلى طائفة أو عدم الانتماء إلى طوائف إطلاقاً، لا يصحّ بناء أمة حديثة.

إذا توقف العرب عن أن يكونوا عرباً في انتمائهم القومي فلن يصبحوا

سويسريين ولا إنكليز، بل سيصبحون مسلمين ومسيحيين وسنة وشيعة وعشائر جنوب وعشائر شمال... وهي انتماءات إذا ما تمّ تسييسها لا تمنع إنتاج ديمقراطية فحسب، بل تعرقل نشوء مجتمع حديث وتدفع بأحد اتجاهين: الوحدة المفروضة بواسطة الاستبداد أو التفتت والانفصال إلى دول طائفية أصغر حتّى من الدول الحالية.

وحتّى لو لم يتم توحيد العرب في دولة واحدة، فإن الوحدة الافتراضية لعرب تجمعهم هوية قومية، وليس في بلاد الشام وحدها، بل في كلّ البلدان الناطقة بالعربية، هي وحدة حديثة تمكن من تجاوز الجماعة العضوية في عملية بناء الدولة ـ الأمة، ونحو تأسيس المواطنة المتساوية حتّى في الدولة العربية الحالية التي تسمى دولة قطرية. بعد تأسيسها تصبح المواطنة المتساوية بحدّ ذاتها بمعزل عن مسألة الانتماء القومي معياراً للحقوق، ولكن الضمان لتأسيسها بداية هو هذا الجامع الذي لم يتحقق سياسياً في دولة واحدة بعد. والدولة القطرية التي نشأت بعد المرحلة الاستعمارية تقلل من شرعيتها إذا ناصبته العداء. وهي تكتشف بسرعة أن البديل له هو الطائفية والعشائرية وليس المواطنة. في حين بإمكان المواطنة في الدولة القطرية أن تتعايش معه، وأن تزدهر في ظله لو عرف كلّ منهما، أي المواطنة والانتماء القومي، حدوده.

لا يجوز التقليل من شأن إعاقة التحول الديمقراطي القائمة في الخوف الشعبي المستغل رسمياً من تحول التعددية الحزبية إذا كانت فعلية ولها قوة وصلاحية تصل حدّ تداول السلطة إلى تعددية عشائرية أو طائفية في دول الخليج وفي المشرق العربي وفي السودان وأن تتطابق مع سياسات الهوية في المغرب العربي، وأن يتحول التنافس الحزبي إلى طرح علامة سؤال على الإطار الجامع. وفي مثل هذا السياق لا يسعى كلّ حزب إلى المنافسة على تصوره لمصلحة مجمل الأمة والدولة بل مصلحة الطائفة أو العشيرة أو الجهة التي يمثلها حتّى الاحتراب. وبرأينا فإن هذا العائق الذي يظهر عادة في تناقض مع الهوية العربية، يضع بقية العوائق في الظل من ناحية خصوصيته وعموميتها.

الفصل التاسع

المسألة العربية والديمقراطية

تتخلل المسألة العربية كل العناصر التي تذكر عادة كمعيق للتحول الديمقراطي. فحتى لو أخذنا على سبيل المثال مسألةً يتم التشديد عليها في الأدبيات العربية بشأن تعثر التحديث ألا وهي ترييف المدينة[١]، نجد أنّها من دون شكّ عائق حقيقي أمام تطور ونشوء المجتمع المدني المأمول والمعول عليه في بعض النظريات حول الديمقراطية، كما إنها عائق أمام المطالبة بالانتخابات لسببين:

أولاً، انتشار قيم غير حداثية في المدينة، ناهيك بكونها غير ديمقراطية مع أنّها باتت فاعلة في السياسة أكثر بكثير مما كانت عليه في الريف، وذلك في تنظيمات إما تقليدية أو أصولية تريِّف عملية التنظيم السياسي وتهمش التنظيم الحزبي الحديث، وتنقل تقسيمات طائفية وجهوية إلى المدينة وإلى تركيبة أحيائها. ولكي نفهم حجم الظاهرة، يكفي أن نذكر أنّه في العام ١٩٧٩ قدر أنّ ٧٠ في المئة من أرباب البيوت في مدينة القاهرة قد ولدوا في مناطق ريفية[٢]، وهذا يؤكّد حجم الترييف الذي تعرضت له مدينة مثل القاهرة في العقود التي سبقت السبعينيات.

ثانياً، اتساع جماهيرية التعليم من دون حداثة القيم ومن دون دمقرطة الثقافة، وازدياد حجم التوقعات المادية مع تطور أحزمة الفقر والبطالة والفجوة بين الغني والفقير.

حسناً، لكن الفرضية أن ترييف المدينة الذي يكثر الحديث عنه، وحده يشكل

---

(١) متروك الفالح، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)؛ سعيد بنسعيد العلوي، **الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)؛ Mathilde Chevre, «The Nile: A River Crossing Two Cairos,» *Arabic Trends* (Paris), no. 3 (October 1998), and Raymond Hinnebush, «State and Civil Society in Syria,» *Middle East Journal*, vol. 47, no. 2 (1993).

(٢) Janet L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), pp. 174 and 218.

وللرقم المذكور أعلاه، انظر: Andrea B. Rugh, *Family in Contemporary Egypt*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1984), p. 236.

خصوصية عربية هو موضع شكّ. فهو قائم في الهجرة المطردة من الريف إلى مدن لم تستوعب الهجرة لا كماً ولا نوعاً، لا اقتصاداً ولا ثقافةً، لا معمارياً ولا ديموغرافياً من البرازيل والمكسيك وحتّى جاكرتا مروراً بالمنطقة العربية.

الجديد والاستثنائي في الحالة العربية هو أن ردّة فعل أحزمة الفقر على المدينة وثقافتها لا يتخذ شكل حركات احتجاج فحسب، بل يتخذ شكل أيديولوجيات أصولية دينية وقومية مفرطة في أيديولوجيتها التي تديّن القومية والأمة والجماعة... ولا يمكن تصور ظاهرة بهذا الاتساع لولا وجود قضية عربية تتحول إلى إشكالية هوية وتتفاعل طرداً وعكساً مع هويات أخرى مثل الإسلامية وغيرها. وكان أكثر تجليات هذه القضية حدة وتأثيراً في انتشار هذه البرامج والأمزجة السياسية هزيمة ١٩٦٧ ونشوب الثورة الإيرانية الإسلامية في الجوار وأزمة التيار القومي العربي ومشروعه الوحدوي العلماني ونضوب مصادر شرعيته. وهي تحديداً الوحدة العربية، والمعركة مع إسرائيل والاستعمار، وتزويد الجماهير بحاجاتها الأساسية.

إن ترييف المدينة وحده لا يشكل من دون القضية العربية استثنائية عربية. ومثال آخر على عامل في إعاقة الديمقراطية لا يفسر فعاليته من دون المسألة العربية هو منشأ القيادات العسكرية الانقلابية الريفي. فهو مأخوذاً وحده لا يشكل استثناءً عربياً. فاضطلاع الضباط كقيادة سياسية، والجيش كمؤسسة حديثة عملية بناء الأمة ليس خصوصية الأقطار العربية، بل تنتشر في بلدان العالم الثالث كافة، لأنّها المؤسسة الوحيدة الرئيسيّة التي خلفها الاستعمار وترمز إلى وحدة الأمة. ولكنها تصبح خصوصية إذا حسبت معها في الوقت ذاته الاستثنائية المذكورة أعلاه. وهي تتجلى هنا في اعتماد الاستعمار على أبناء الأقليات في كلّ دولة عربية في عسكرها بشكل غير متناسب، وتدفق أولئك من جهتهم إلى الجيش بحثاً عن سلم تقدّم اجتماعي ليس قائماً لصالحهم في ديناميكيات حركة المجتمع المستقلة، أو لموازنة الغبن الاجتماعي بمصادر قوة من خارج المجتمع. هؤلاء ليسوا استثناء على المستوى العالمي إذا لم نأخذ بالاعتبار الأيديولوجيا التي يتبناها هؤلاء والبنى الاجتماعية التي يستندون إليها. فغالبية الضباط الصغار وضباط الصف في الجيوش الاستعمارية الذين قاموا بانقلابات المرحلة الثورية بعد الاستقلال تحدروا من الريف، وغالباً ما اعتمد الاستعمار على الأقليات أو الفئات الأكثر فقراً وتهميشاً في بناء الجيش، فنقلوا معهم إلى المدينة وإلى مراكز صنع القرار السياسي صراعات قبلية وطائفية وعائلية وغيرها. وأحاطت بالجيش والضباط هالة من الرومانسية ومن الكبرياء الوطني لدى شعوب استقلت حديثاً وتفخر بمؤسستها الوطنية الأولى المكونة من أبنائها. وبعد أن انقشعت

الرومانسية الثورية وتبددت الهالة من على رأس الجيش والعسكر وبعد الفشل في مواجهة إسرائيل عام ١٩٦٧، اتخذ الصراع ضدّ المؤسسة الحاكمة أحياناً شكل صراع أكثرية طائفية ضدّ أقلية . . . في بلاد تتكشف فيها هشاشة عملية بناء الأمة. وقد فشلت الدول العربية القطرية القائمة في عملية بناء الأمة على أساس المواطنة، أو على الأقل على أساس هوية محلية إثنية متخيلة مثلاً.

وبالرغم من اتضاح عدم واقعية نشوء قومية الدولة القطرية، سواء أكان ذلك على أساس إثني محلي، أو على أساس المواطنة، يستمرّ اتهام دعاة القومية العربية بانشغالات رومانسية.

لقد أصيب القوميون العرب بالنفور من مفهوم الدولة الذي لم يتفهموه ولم يتذوقوه أبستمولوجيا ليس لأنه فرض من الخارج فحسب، بل لأنه على عكس حالته في أوروبا، أي عند من فرضوه في دولة الاستقلال التي ورثت دولة الاستعمار، جاء متنافراً مع مفهوم الأمة[٣]. ومنذ تلك الفترة لم تسنح فرصة لتفنيد هذه الحالة القطرية وإثبات فشلها كما حصل في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. وعندما جاء عصر المجاهرة بالفشل، لم يحصل ذلك لصالح الوحدة القومية بل لصالح التفتيت والفوضى.

والفشل بادٍ بشكل خاص من انهيار الدولة مع انهيار النظام في العراق، والخوف المنبعث منذ احتلال العراق من تحول الخلاف السياسي في كلّ دولة عربية ليس إلى تعددية ديمقراطية، بل إلى احتراب طائفي، أو الخوف المعاكس لدى الطائفة التقليدية من تسييس الانتماءات الطائفية وتحولها إلى مصالح طائفية يتماهى معها الأفراد سياسياً، ويتبنونها كأنها مصالحهم فعلاً كـ «أبناء طائفة». ومؤخراً تحول الخوف حتّى من الحرب الخارجية، أو العدوان الخارجي على بلد عربي، إلى خوف من أن تؤدي إلى احتراب داخلي. ولا يمكن الادعاء أن هذه الوقائع تقدّم دليلاً على نجاحٍ في تثبيت وطنية أو قومية قطرية.

لقد حولت الدولة الأمة التي يفترض أن تبنى على أساس الاقتصاد المشترك والتجربة المشتركة والدولة وبرامج التدريس الرسمية وإعادة كتابة التاريخ كتاريخ مشترك وغيرها إلى هوية قطرية فولكلورية ورومانسية إلى حدّ بعيد، بما فيها من محاولات لمهرجانات بابلية وفينيقية وكنعانية وفرعونية بودر إليها من أعلى لتنفيذ

(٣) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٩٧ - ١٠٥.

مآرب سياسية وإعادة تشكيل الانتماء والولاءات على أساسها.

ولو نجحت الدولة القطرية في تشكيل أمة مدنية على أساس الانخراط في مواطنة حقوقية هي الضمان ضدّ الاستبداد وليس العشيرة أو الطائفة، لكان وقع ربما فصل محمود، مهما بدا لبعض القوميين غريباً، بين قومية عربية ثقافية ينتمي إليها غالبية المواطنين في الدول العربية من جهة، وأمة سياسية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية من جهة أخرى: هي مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج. أمم ديمقراطية تجمع غالبيتها قومية ثقافية هي حالة متقدمة جداً قياساً بالواقع العربي الحالي، وقد تكون هي التمهيد المطلوب لأي اتحاد طوعي.

ولكن هذا لم يحصل. وأحد الأسباب برأينا هو وجود المسألة العربية غير محلولة، فبقيت الاحتمالات قائمة بين قومية عربية ثقافية وسياسية في آنٍ معاً، وبين انتماءات سياسية عشائرية وطائفية بعضها عابر وبعضها غير عابر لحدود الدول.

في مثل هذا الظرف لم يعد ممكناً التعاطي مع القومية العربية كرومانسية إلا كسوء نية سياسي يعبر عن موقف. نقول هذا بالرغم من إدراكنا أن جزءاً من القوميين العرب، من الجيل الجديد نسبياً، وجه نقداً لاذعاً إلى التيارات القومية بصفتها رومانسية الطابع تستند إلى ماض عربي موحّد ومجيد[٤]. والحقيقة أنه بالرغم من صحة هذا النقد للرومانسية القومية إلا أنّه يتعامل مع الأيديولوجية القومية كنظرية علمية تحتاج إلى تصحيح. والواقع أنّه لم توجد قومية في الشرق أو الغرب، بمفهوم قومية الدولة أو القومية ضدّ الدولة، إلا وافترضت وحدة من هذا النوع وأسقطتها على ماضٍ غابر. لا توجد أيديولوجيا قومية من دون عناصر رومانسية. والقومية العربية أقل افتراء على التاريخ، بتوحيده كتاريخ قومي، من غيرها من القوميات ذات الدول التي حولت هذه إلى مناهج تدريس وأسماء شوارع وتعريف لهوية جماعية ومواضيع إنتاج درامي (وحتّى هوليوودي في تثبيت رومانسي لأساطير تفتقر إلى أي علمية نشوء وطنية، إنكلترا وفرنسا وطبعاً الولايات المتحدة وغيرها).

فالقومية العربية قبل مرحلة بناء أمة المواطنين هي بنظرنا حاجة عملية إلى توحيد غالبية الشعب حتّى في الدولة القطرية لكي لا ينهار إلى طوائف، وهي ليست مجرد «إثنية» مختلقة مركبة بل جامع ثقافي من الدرجة الأولى يقوم على عناصر قائمة غير

---

(٤) انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٥٩، و**إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٩، وبرهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٩٢.

مختلقة مثل اللغة المشتركة، والتعبيرات المختلفة عن تطلعات سياسية مشتركة لها تاريخ حديث وقديم.

حتّى بعناصرها الرومانسية ليست القومية العربية مجرد حالة رومانسية بل حاجة عملية ماسة وبراغماتية في الوصول ليس فقط إلى مجتمع حديث قائم على الانتماء الفردي، بل أيضاً لتزويد المواطن بهوية ثقافية جامعة تحيّد غالبية الطوائف والعشائر، العربية على الأقل، عن التحكم بانتماء الفرد السياسي.

وعلى الرغم من إدراك الفرق الهام بين منظري القومية العربية في المشرق والمغرب العربيين في نظرتهم لأهمية الدولة القطرية العربية وشرعيتها وجذورها التاريخية بين التقسيم الاستعماري والتبرير التاريخي القائم(٥)، يمكن القول إنّه فوق ذلك، وحتّى لو لم تقم على أساسها دولة عربية واحدة فدرالية أو غير فدرالية، فإن الدول العربية القطرية لا تستطيع الاستغناء عنها في عملية بناء مواطنة وأمة مواطنيّة للعرب وغير العرب. كما إنها تشكل أساساً لتعاون ووحدة دول عربية في المستقبل على نمط الاتحاد الأوروبي. وبين دولها من المشترك والموحّد أكثر بكثير مما بين دوله التي لا تجمعها لغة قومية ووقعت بينها في الماضي غير البعيد حروب دينية وحروب قومية وحروب عالمية. كما إن وجود تيار عروبي فاعل يطرح المشترك ويلح عليه ويعارض التجزئة الطائفية ويطرح بدائل ديمقراطية ويندمج في الحركة الثقافية والجماهيرية في كلّ بلد على حدة هو ضمانة أكيدة ضدّ هيمنة الفكرة الطائفية أو الانتماءات التجزيئية الأخرى للأمة. إنّه ضرورة ديمقراطية.

من أين يأتي انطباع الرومانسية هذا عن القومية والذي يلوكه ال «نيوليبراليون» من حلفاء المرحلة الأمريكية ويطيحون به بعدمية باتجاه القوميين وغيرهم من نقاد المرحلة؟ ونقول «العدميين»، ونقصد نمطاً منتشراً في الإعلام العربي بين بعض كتبة الأعمدة ممن يعجبون بالتطرف القومي والرومانسية القومية إذا تجلت على نمط خطب بوش في كاتدرائية في واشنطن، أو إذا كررها اليسار الإسرائيلي في صراعه ضدّ حقّ العودة الفلسطيني ولصالح قانون العودة الإسرائيلي ويهودية الدولة بنبرة قومية لافتة يحترمها العدميون العرب، ولا يعتبرونها رومانسية. وفي الواقع لا تخلو الحداثة الأمريكية والإسرائيلية من الطقوس والخطب الرسمية

---

(٥) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٨، وهشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية محمد المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٧٠ ـ ٧٥.

الشعاراتية الطابع ومن الرومنسيات والأساطير القومية والدينية، بل تعج بها.

هم لا يدرون شيئاً عن جذور هذا الانطباع عن القومية. ولكننا يجب أن ندري إذا أردنا أن نقيّم تاريخ الفكر القومي العربي وغير العربي تقييماً نقدياً. فالقومية كما أسلفنا أعلاه كتجاوز الانتماء المجرد إلى أيديولوجيا رئيسيّة، وكتيار مركزي في المجتمع نشأت في الدول التي تأخرت في التطور الرأسمالي غالباً ما طرأ عليها كتحديث قسري من أعلى. وحلت فيها القومية كرد فعل رومانسي على انحلال الجماعة العضوية ومحاولة إعادة تأليفها كـ «جماعة متخيلة» ضدّ الفردية و«الانحلال» التي ميزت المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وذلك في القومية القائمة على الثقافة أو الانتماء الإثني.

ومع هذه الرومانسية نشأت في الأيديولجيات القومية مظاهر حنين للجماعة المفقودة وللأرض والطبيعة وللريف وإضفاء هالة من القدسية على الأقدمين وكتابة التاريخ كأنه تاريخ ملاحم ومواقع وبطولات، تاريخ قومي، بطولات الأقدمين، وأنتج المزاج لنزعات تقديسية للانتماء وللوطن وللجماعة، ثمّ للانضباط والطاعة والتنشئة على قيم قومية والرغبة في تنظيم التحول الاجتماعي بشكل شبه عسكري للتعويض عن التخلف والتأخر في التطور الرأسمالي «مقارنة بالآخرين» وللتعويض عن ضعف قيم الحداثة في المجتمع بالتخطيط الصارم والهندسة الاجتماعية. وقد ولدت هذه الأفكار ما ولدت من عمليات تحديث في إيطاليا وألمانيا وبولندا وروسيا، ولكنها أنجبت أيضاً أنظمة شمولية من أسوأ نوع.

لم تسنح الفرص للقومية العربية للوصول إلى هذه المراحل الشمولية لا نظرياً ولا تطبيقياً، ولكن لوحظ عند مفكريها الرومانسيين مثل زكي الأرسوزي وحتّى المحدثين والحداثيين بينهم من أمثال قسطنطين زريق وساطع الحصري تأثر شديد بالرومانسية القومية الألمانية والإيطالية. ولكن كما أسلفنا تضمنت الرومانسية الألمانية جوانب تنويرية نهضوية متأثرة بالثورة الفرنسية كما في حالة يوهان غوتلب فخته مثلاً. وهي بالتأكيد ليست مسؤولة تاريخياً عن استخدام النازية الغوغائي لخطابها في استنهاض الأمة أو الشباب. ويعيِّر المنظرون الغربيون الحصري(٦) بتأثره هذا جاعلين من فخته

---

(٦) انظر مثلاً كتاب لمؤلّف يعرّف نفسه كيساري ويضع القومية العربية والإسلام السياسي كظواهر شمولية تشبه الفاشية ويرى أن تأثر الحصري بفخته يحمل دلالات بهذا الاتجاه. انظر: Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), pp. 54-55.

ومصدره في ذلك تنظيرات يساري سابق آخر تحول إلى محافظ جديد هو كنعان مكية في كتابه **جمهورية الخوف**. وهو أحد غلاة المحرضين لشن الحرب على العراق للتخلص من نظام الحكم فيه.

القرن التاسع عشر أحد آباء النازية في القرن العشرين[٧]. والحقيقة أنّه عند الحصري وغيره من منظري القومية العربية اختلط في هذا التأثر مع الإعجاب بسرعة توحيد الدولة والتنظيم والتحديث والضبط ونشر العلم والتصنيع في مجتمعات كانت حتّى مرحلة قريبة مجزأة إلى إمارات ومتخلفة، كما اختلط مع العداء للمستعمر الإنكليزي والفرنسي في ما بعد. وعلى كلّ حال كان مفكر مثل الحصري حريصاً على أخذ مسافة من المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر حيثما لزم[٨].

ولكن برأينا يجب عدم الخلط بين هذه الميول التي بقيت أيديولوجية وبين تشديد القوميين الأوائل على التربية والنهضة بالشباب والتثقيف القيمي والأخلاقي ومنح الشباب حلماً وقيماً ومعنى. فهذه ليست بالضرورة رومانسيات، وحتّى لو تضمنت بعض الرومانسية إلا أنّها عبرت عن حاجة ماسة. ولذلك تولت عملية إعداد برامج التربية والتعليم نخب تلك المرحلة مثل ساطع الحصري بنفسه وطه حسين (الوطني

---

(٧) على هذا النمط وردت تحليلات عديدة، لا أعطت منظري القومية العربية حقهم ودورهم التنويري، ولا منحت فلاسفة القرن التاسع عشر الألمان مثل فخته حقهم. والحقيقة فإن فخته لم يكن أكثر رومانسية ولا أقل ديمقراطية من روسو الذي يمجده هؤلاء لأن السياق آخر، ولأن نتائج التطور التاريخي وضعت كأنها حصيلة لتاريخ أفكار على نمط كتابة جورج لوكاش الماركسية الدوغمائية في كتابه من العام ١٩٥٣ الذي يجعل كل مفكر حاد عن طريق اليسار أباً للنازية أو حلقة في تاريخ تطور حتمي يقود إلى النازية. انظر: George Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, 2. Auflage: «Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler», 1955, 3. Auflage: 1984, 4. Auflage: Berlin - - Weimar 1988, Neuausgabe: Neuwied 1962 (Werke 9), Darmstadt - - Neuwied (in 3 Bänden) 1973/74, 1983; in English: *The Destruction of Reason* (London: Atlantic Highlands, 1980).

وفي المقابل طبعاً، غالباً ما يضع منظرون غربيون مثل كارل بوبر في كتابه من العام ١٩٥٧ المعنون **بؤس التاريخانية**، التاريخانية الشاملة للماركسية وهيغل في نفس خطّ التطور التاريخي والتقاليد الفكرية الشمولية التي أدت إلى النازية. انظر: Karl Raimund Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Keagan Paul, 1974).

والحقيقة إننا نعتبر نمطي الكتابة والتحليل هذين مسألة صراع أيديولوجي أكثر مما هي تحليل علمي، ويتضمنان ظلماً للفكر والمفكرين النقديين والمتنورين بالنسبة إلى عصرهم بوضعهم في تقاليد فكرية وحلقة في خطّ تطور يحولهم بأثر رجعي إلى أسباب كوارث حصلت. بل ونكاد نعتبر الكتابين والتقاليد الفكرية التي أسساها من ظواهر الحرب الباردة.

(٨) انظر نقاشه مع هيردر على الرغم من تأكيده على اللغة، في: ساطع الحصري، «الارتباط بين القومية واللغة،» في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ مج، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، القسم ٢، الكتاب ١٣: **ما هي القومية؟**، ص ٤٥ ـ ٦٢ و٤٧ ـ ٤٩. وهو ينتقد آراء فخته في النصّ نفسه ويعتبر رسائله إلى الأمة الألمانية التي يقتبسها مجموعة من الخطب الحماسية والتهيجات ولكنه يتركز فقط في تحديداته للأمة مؤكّداً على مسافة مع كل ما تبقى (ص ٥٠ ـ ٥١). وانظر أيضاً سخريته من النظريات التي تؤسس القومية على العرق واعتبارها خرافية وغير علمية في: **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ١، الكتاب ١: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٨ ـ ٢٠.

المصري) بنفسه، وأدى غياب هذه التزام هذه النخب المتنورة لعملية التربية ليس فقط إلى انهيار عملية التعليم والتربية بل ساهم أيضاً في مفاقمة الأزمة الأخلاقية التي تعيشها الثقافة والسياسة العربية في المرحلة الراهنة.

يذكر عزيز العظمة في كتابه الممتاز عن المفكر العربي قسطنطين زريق سخرية رئيف خوري الماركسي من القيم التربوية المتضمنة في كتاب الوعي القومي لزريق، إذ يشبهها بالوعظ الكنسي الإنشائي. ورئيف خوري ماركسي لامع، وكاتب مجيد. وقد ترك بعض الماركسيين العرب تحليلات جيدة جداً لحال المجتمعات العربية وحتّى القضية الطائفية. ولكن سخرية الماركسيين عموماً وحتّى الأخلاقيين من بينهم من القضية الأخلاقية والتربوية والقومية واعتمادهم نسبية الأخلاق الكارثية والتساؤل الدائم حول أي مصلحة تخدم القيمة الأخلاقية واتهام القومية بالرومانسية هو مثال على تهافت هذا النوع من النقد. لقد أدى هذا النهج الفكري والسياسي إلى ما أدى إليه في دول المنظومة الاشتراكية من هدم الإنسان والقيم المجتمعية في ما يتجاوز حتّى آثار انهيار الدكتاتورية الشمولية، كما أدى إلى إرساء الأساس إلى تحول بعض اليساريين العرب من اتهام القومية بالرومانسية من اليسار إلى اتهامها في ما بعد بالرومانسية من مواقع اليمين النيوليبرالي. وقد بلغ البعض حدّ توجيه النقد إلى القومية العربية من داخل المعسكر الأمريكي الإسرائيلي، وهو المعسكر الذي يعج بالقوميين الرومانسيين من المحافظين الجدد وحتّى اليمين واليسار الصهيوني.

وعموماً يعتبر أنصار تكريس الوضع القائم على أنواعهم النظر إلى العام من خرم إبرة مصالحهم الضيقة، الطائفية أو العشائرية أو غيرها، واقعية. وكل ما عدا ذلك يعتبر رومانسية. . . وقد يثبت أن هذه العدمية هي بذاتها رومانسية مقلوبة كما هي حال العدمية دائماً.

إن ما نقوله حول المسألة العربية، يملك إذاً بعداً ثقافياً وأخلاقياً قبل كلّ شيء. ويتغلغل هذا البعد في الحياة العامة ومعاييرها والحيز العام ومقاييسه ومرجعياته الأخلاقية من عنوان الشعور بالواجب، أي تحديد الجهة التي يشعر المواطن بالواجب تجاهها، وحتّى عنوان الحقوق، أي تحديد حامل الحقوق، والفرق بينها وبين المكرمات السلطانية من جهة، والامتيازات المتأتية عن العضوية في جماعات عضوية من جهة أخرى، كما يتغلغل في النفوس الفردية ذاتها. وللمسألة العربية إذاً بعد ثقافي وسياسي وأخلاقي، فهي ناجمة أيضاً عن غياب المرجعيات الأخلاقية واهتزازها، وهي تؤدي إليها. والمسألة العربية تعني أيضاً ضياع المرجعيّة الريفية العائلية أو العشائرية أو الجماعة المباشرة من دون نشوء جماعة متخيلة، قومية، تشكل

مرجعية فعلية بديلة. لمن الشرعية، وما هو مصدر الحقوق؟ هل هو المواطنة أو الرعاية والحماية من قبل السلطان متوسّطة بواسطة العشيرة والقبيلة والطائفة؟ ولمن ولاء الشعور بالواجب، للدولة أم للحكومة، للوطن أم لجماعة فوق الوطن، أم تحت الوطن؟ لمن الانتماء المواطني للوطن أم للطائفة؟ ترتبط جملة المسائل المذكورة أعلاه بعلاقة مباشرة بجاهزية النخب السياسية والشعب على حدّ سواء لحمل مشروع ديمقراطي لتنظيم حياة الدولة والمجتمع.

ولا شكّ أن للمسألة بعد تاريخي في دور التكوينات الاجتماعية وكيفية تشكل الدولة ومدى تفرد الفرد. كما إن هنالك فرقاً بين تخلف المجتمع عن الوصول إلى معايير المواطنة والدولة والوطن والمجتمع والمراوحة التاريخية في الطائفة والعشيرة والقبيلة والحارة والبلدة، وهو ما اعتبره القوميون تحدياً يجب الخوض فيه ومواجهته، وبين تبدد عقيدة الدولة الوطنية والأمة والمواطنة، كأنها وهم في نظر أوساط وفئات واسعة. وغالباً ما يتبع انهيار الوهم الارتداد إلى البنى ما قبل الحداثية. وقلما يلاحظ هذا الفرق بين طائفية ما قبل الحداثة والطائفية الحديثة التي يعود إليها العائد من الوهم. فالعودة إليها أيديولوجياً أو نتيجة لانهيار الوهم يغيرها، إذ لم تعد مجرد انتماء طبيعي بل باتت انتماء سياسيا واعياً لذاته كأيديولوجيا وكأداة تصفية حساب مع انتماءات وهويات أخرى.

وربما أدرك ساطع الحصري وقسطنطين زريق والبزاز وغيرهم من القوميين العرب البعد الأول مبكراً إذ رأوا أن أزمة المجتمعات العربية أخلاقية في جوهرها، وأن التجدد القومي يجب أن يرافقه تجدد أخلاقي(٩)، وأن القومية هي استجابة إصلاحية للأزمة الأخلاقية «هي نصاب حضاري لا يتم له القيام إلا بإصلاح النفوس على صورة تسمح لها بالتحضر، وأن إصلاح النفوس هذا إنما يتم بتمثل جملة من القيم الأخلاقية الباعثة على التمدن والمقومة له»(١٠). ويلتقي كلام زريق هذا مع تقييم وظيفة القومية بشكل عام، والقومية العربية خصوصاً لدى منظرين حديثين. فهؤلاء يرون في القومية شيئاً من الدين العلماني يحلّ مشكلة التحديث ويحافظ على بوصلة

---

(٩) هكذا يختتم محمد عزة دروزة أول كتاب حديث في تاريخ العرب بدعوة إلى التجديد الأخلاقي والقومي، انظر: محمد عزة دروزة، **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٠)، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(١٠) هذا الإجمال عند عزيز العظمة حول قسطنطين زريق هو من أفضل ما وجدنا في وصف التباس الجانب الرومانسي مع التنوير في القومية واختلاط النزعة التربوية الإصلاحية ودقة تعريف متنوري الحداثة ومنظري القومية للأزمة كأزمة أخلاقية وتعزيز هذا التعريف للنزعة إلى الوعظ. انظر: عزيز العظمة، **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣)، ص ٣١.

أخلاقية دينية الطابع في الوقت ذاته[١١]، كأنها جسر بين التدين في مجتمع تقليدي وبين النخب الحديثة العلمانية الطابع. ولكن القومية العربية لم تذهب في أية حالة تقريباً مذهب القومية العلمانية المتطرفة في نقدها لعالمية الكاثوليكية في الغرب وحتّى محاولة إنشاء بديل علماني للدين، أو ديانة علمانية جديدة. وقد حافظت الفكرة القومية العربية في أكثر أشكالها علمانية على عناصر هامة من الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية في أساطيرها المكونة وثقافتها ورؤيتها التاريخية.

من هذه الزاوية ليست القومية العربية هنا كسراً نخبوياً شاملاً مع التقاليد بل جسراً بينها وبين النخب التحديثية. وبناء على مثل هذا التصور تختلط في الخطاب القومي النزعة التربوية التعليمية الهامة المتعلّقة ليس فقط بتاريخ الأمة وملاحمها وبطولاتها وحقوقها، وإنما أيضاً تهذيب النفوس بالقيم والمعاني التي تصبح عند منظريها أهم وظيفة من وظائف الدين. يبقى طبعاً من الدين أيضاً طقوس التزم ذلك الجيل من القوميين باحترامها بغض النظر عن الطائفة لأسباب تتعلق بعلاقة القومي وقوميته مع المجتمع والناس، ولكن قيمة الدين الأساسية من هذا المنطلق تكمن في مدى مساهمته في تهذيب الناس والأخلاق.

أدرك زريق مبكراً تاريخية القومية كظاهرة ذات حدود تاريخية وأهمية العنصر الحداثي في القومية باعتبارها متجهة نحو المستقبل رافضاً الأفكار التي تشتق القومية من العنصر أو الجنس أو الدم، وحتّى من التاريخ الذي يستخدم لتبرير قوميات تاريخية مثل الفرعونية والفينيقية والبابلية وغيرها منفصلة عن البوتقة الحديثة ألا وهي القومية العربية. ولذلك نجد أن التفكير الحداثي بالقومية العربية ليس غريباً حتّى على بعض مفكريها الرومانسيين القدامى[١٢]. وقد آمنوا أيضاً بالمؤسسات وبضرورة قيام دولة عربية واحدة. ولذلك قلما نجد عندهم استخداماً لفكرة ومصطلح الهوية الرائج بكثافة حالياً. وعلى الرغم من العناصر الإسلامية في الثقافة العربية والعكس أيضاً، نفى الحصري، إضافة لنفيه دور الجنس والعنصر، دور الدين كمركب أساسي في تعريف القومية العربية مثلاً.

وأول من نبه بشكل جدي من مخاطر استخدام مفهوم الهوية وخطر بناء تصور الوحدة العربية عليه هو أحد أنضج المفكرين القوميين العرب من الجيل الثاني. وقد اعتبر نديم البيطار مفهوم الهوية ميتافيزيقياً، لأنه يصنع تصورات لا علاقة لها

---

(١١) من بين أمثلة عديدة على هذا التحليل انظر مثلاً: Richard H. Pfaff, «The Function of Arab Nationalism,» *Comparative Politics*, vol. 2, no. 2 (January 1970), p. 167.

(١٢) العظمة، المصدر نفسه، ص ١١٧.

بالواقع ثمّ يبني على هذه التصورات ويجعلها أساس علاقته مع الواقع، أي أنه يتحايل على الواقع بواسطة تصور هوية موحّدة بدل العمل على توحيد الواقع فعلاً، وذلك بدراسة الواقع ودراسة تجارب أخرى في توحيد الأمم والشعوب من أمريكا إلى أوروبا[١٣].

ولا يعود ذلك برأينا فقط إلى هلامية مصطلح الهوية، وهو هلامي لا شكّ في ذلك، أو رجعيته أو رومانسيتة (كما يفترض الباحث عزيز العظمة في ربطه مفهوم الهوية بسلسلة اصطلاحات أوسع مثل الأصالة والعضوانية والداروينية الاجتماعية... مما يردفه لانتشار الخطاب الأصولي، وجميعها من مظاهر تشكل الهويات الاجتماعية كظواهر سياسية)، بل إلى ارتباط استخدامه مع سياسات الهوية. وهي السياسات الرامية إلى تحويل كلّ صراع وخلاف بالفكر والمصالح إلى صراع بين انتماءات وممثليها. ولذلك فإننا نفضل عند نقد مفهوم الهوية استخدام مصطلح «سياسات الهوية».

فمنذ أن نشأ إشكال الهوية بات مفهوم الهوية واستخدامه كمصطلح أمراً شرعياً ما دام يعرف حدوده وخطره، تماماً مثل مصطلحات أخرى. المشكلة هي ارتباطه بسياسات الهوية التي تطمس الخلاف بين المصالح والمواقف لصالح التنافس على تمثيل «جماعات هوية» مع افتراض أنّه إذا حسمت هذه المسألة فإن «أتباع هوية» أو «جماعة هوية» يتبعون ممثليها فوراً ومباشرة.

يكمن الفرق في أن إشكال الهوية لم يكن قائماً كما هو اليوم في وعي الفرد العربي، ويمثل الإفراط في استخدامه في عصرنا تغيراً على مستوى وعي الفرد العربي لتعدد هوياته ووظائفها. ونحن نميز بين الهوية كإشكال حديث من جهة، وسياسات الهوية كفعل أيديولوجي يعيد تشكيل الهوية كرأسمال اجتماعي سياسي تموضع كـ «نحن» يعتمد عليها كأداة بدل الرأي والحجة والفكرة والإقناع والمصلحة في التجييش السياسي، وتؤدي إلى تجزئة المجتمع إلى قطاعات وطوائف وعشائر وغيرها بدل تعدديته السياسية أو حتّى صراع المصالح والطبقات... من جهة أخرى.

وهذا ما تناولناه سابقاً، ولكننا نتناوله هنا بعد طرح المسألة العربية، فقد

---

(١٣) حول ما خصصه لهذا الموضوع، انظر: نديم البيطار: «الفكر الوحدي: نقد عام،» **الوحدة،** العدد ٧ (نيسان/ أبريل ١٩٨٥)، ص ٩ ـ ١٤، و**من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية،** ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

لفت باحثون عديدون إلى تعددية الهويات عربياً، وإلى أن وحدة الهوية العربية وهم لا تسنده الوقائع[14]. ولا شكّ أن هؤلاء النقاد محقون. وهم في الواقع يقتحمون عنوة باباً مفتوحاً أصلاً. فمن السخف أن يبني أي قومي قوميته على وحدة حصرية. ومنهجنا يضيف نقداً أشمل يتناول الهوية، عربية أم غير عربية، طائفية أم قبلية، كونها هي ذاتها مصنوعة ومتغيرة ومتشكلة في التاريخ، أي أنها غير مساوية لذاتها (وهذا عكس مصطلح الهوية ذاته)، فهي متعددة في داخلها وفي تاريخها وفي فهمها.

وهوية هذا العصر الطائفية ودورها العلماني مثلاً يختلف تماماً عن انتماء الفرد في الماضي إلى الجماعة الدينية المحلية أو الأكثر اتساعاً، كما أوضحنا أعلاه. ونحن لا نعتبر وجود هويات أخرى غير عربية مشكلة نظرية. فتعددية الهويات قائمة في الدول القومية الحديثة كافة. السؤال هو: أي الهويات يصلح أساساً ثقافياً ثمّ سياسياً لتبرير حقّ تقرير المصير في دولة، أو أي منها تستند إليه الحركة القومية أيديولوجياً في سعيها للوحدة؟ هل هي الهوية القومية أم القبلية أم العشائرية؟ هذا هو السؤال.

وقد سبق تأكيد التمييز بين إشكالية الهوية وعلاقة الفرد بالجماعة وتسييس وأدلجة هذه العلاقة، وبين سياسات الهوية التي تحول صراع المصالح والبرامج وغيرها إلى سياسات وتنافس بين ممثلي هويات حصريين، يجمعون خلفهم أصحاب مصالح وأفكار متنافرة ويناقضون مصالحهم ذاتها لأنهم يتوهمون بموجب انقسام المجتمع إلى هويات أن ما يجمعهم هوية. لقد كان هؤلاء القوميون الأوائل، وما زال القوميون المعاصرون فكرياً على الأقل، بعيدين عن تسييس الهويات ما تحت القومية. وكان مفهوماً لهم أن القومية هي الهوية الجماعية أو الانتماء الجماعي الوحيد الذي يستحق أن يسيس في مرحلة إقامة الدولة القومية. ولقد حصل تراجع عند الأنظمة التي تتبنى القومية كأيديولوجيا عندما لجأت إلى انتماءات ما تحت قومية وما قبل قومية، مثل هذه، كسند للحكم إضافة للحزب.

لا يمكن أن يفهم كلّ هذا إلا في ضوء المسألة العربية، فلا مجال للحديث عن تعثر التحول الديمقراطي في الدول العربية من دون أخذ مسألة إعاقة عملية تحول وتشكل الأمة الثقافية إلى أمة سياسية في القرن التاسع عشر. وقد بدا هذا التشكل أو يبدو لنا حالياً «طبيعياً» أسوة بأمم أخرى شيدت صرحها القومية السياسية التي

---

(١٤) غسان سلامة، «الجامعة والتكتلات العربية،» ورقة قدمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٧٧١.

انطلقت من قومية ثقافية قائمة ومعروفة (حالات تركيا وإيطاليا وألمانيا وبولندا وغيرها)، وما زالت إشكاليات العلاقة بين الثقافي والسياسي قائمة فيها، وما زال التوتر قائماً فيها بين القومية الثقافية المسيسة وأمة المواطنين. وليس صدفة أن تؤثر هذه القوميات المتأخرة النشوء تاريخياً بفعل تخلف النظام الرأسمالي وتخلف نشوء الدولة الموحّدة الحديثة فيها في القوميين العرب الأوائل. فقد قامت هذه الدول بفعل تحرّك وحدوي قومي، أي قامت على أساس حركات قومية توحيدية، تسعى إلى الوحدة والتوحيد بشكل واع، ثمّ اضطلعت الدولة بعد قيامها بمهمة توحيد الأمة من أعلى بجرعات كبيرة من التنظيم والاهتمام بالجندية والتجنيد الإلزامي والتعليم الرسمي والأيديولوجيا. ولكن علينا ألا نعتقد للحظة واحدة أن القومية غابت عن فرنسا أو هولندا أو إنكلترا أو غيرها، ولكن قيامها لم يحتج إلى حركات وأيديولوجيات قومية وقامت بالمهمة الملكية المطلقة، ثمّ السوق والطبقة الوسطى والتجنيد الإلزامي، والتعليم الرسمي. وعند كلّ مفترق ومنعطف يظهر كم أن هذه الدول غير بريئة من الأساطير المكونة للقومية وتدريس التاريخ كتاريخ قومي ومظاهر التعصب كافة إذا لزم.

وقد تأثر القوميون العرب الأوائل، بغض النظر عن مشاربهم الأصلية، بهذه المدارس ورموزها وشخصياتها من مازيني وغاريبالدي، ومن فخته وبسمارك وأعجب بعضهم حتّى بهتلر للأسف الشديد. ولم يستثنَ منهم رومانسيون أو متنورون من زكي الأرسوزي أو قسطنطين زريق أو عفلق أو الحصري، وللدقة نقول إنّه في مثل هذه المهام التحديثية على أساس القومية التقى التنور مع الرومانسية في القومية العربية، كما التقيا في حالات الإصلاح الإسلامي المعروفة منذ الأفغاني وعبده.

ولكي نتعامل مع الفرق بين القومية والأمة لن نقترح تعريفات بل نموذجاً نظرياً لصيرورة تمايز وتحول وتطور، تحول الحركة القومية فكراً وسياسةً ومؤسسات القومية الثقافية إلى قومية سياسية في طريقها نحو الاستقلال والسيادة أو نحو الوحدة (وربما الانفصال أيضاً ما دام المقصود هو لمّ شتات الأمة) في دولة قومية. فحق تقرير المصير، إذا شئنا استخدام مصطلحات حديثة، يعني حقّ تقرير المصير لشعب يحمل مميزات أو خصائص ما تجمعه، أو تحولها الحركة القومية وفكرها وبرامجها إلى خصائص قومية. وتحمل الدولة القومية في البداية مميزات مرحلة التطابق بين القومي الثقافي والقومي السياسي حيث ما زال مفهوم السيادة بعد الاستقلال أسيراً لحق تقرير المصير لشعب يحمل مميزات مشتركة ثقافية أو إثنية غالباً. . . وتحقق الأمة الطاقة أو الإمكانية الكامنة فيها كجماعة سياسية أو لا تحققها، إذ يتم التحول إلى أمة تتألف

من مواطنين في دولة، أو تتصلب الأمة عند التعريفات القومية الإثنية لذاتها. وهذه الأخيرة قد تؤدي إلى نتيجتين متناقضتين:

النتيجة **الأولى**، لا تلبث الأمة السياسية الإثنية والقومية في تعريفها وفهمها الذاتي أن تنقسم إلى هويات رافضة لهذا المشترك الإثني المفترض أو المفروض عليها إذ تكتشف جماعات داخلها أصلها المشترك الذي وفقاً للمنهج المفروض نفسه في فهم الأمة يصلح أساساً للانفصال وتشكيل دول.

النتيجة **الثانية** تتحجر الأمة عند الأصل والهوية الثقافية كأساس للانتماء للأمة، ولا يلبث هذا التعريف أن يلاقي معارضة مواطنية مدنية الطابع ترفض إملاء القومية كانتماء وجماعة مفروضة من أعلى وتؤكد الفصل بين الخاص والعام، وتؤكد الحقوق الليبرالية في مقابل الواجبات المفروضة باسم الوحدة القومية الإثنية. وهذه الأخيرة هي مرحلة النضال لتحويل الأمة من التأسس على أساس الهوية الإثنية القومية إلى المواطنة بعد أن طبعت القومية الدولة بطابعها.

في هذه الصيرورة تحمل كلّ مرحلة برأينا توترات المرحلة السابقة، كما تحمل توتراً بين القديم والجديد في فهم القومية في كلّ مرحلة.

وقد تمّ الانتقال من القومية الثقافية إلى السياسية عربياً. ولكن لم تتمكن القومية السياسية من تحقيق ذاتها والتحول إلى دولة قومية ناهيك بأمة مواطنين. **وما زالت القومية العربية أكبر قومية معاصرة مرشحة لأن تتحول إلى أمة/ دولة محرومة من حقها في تقرير المصير**. وبقيت القومية تتراوح في المرحلة الثقافية كقومية حركية أيديولوجية تسعى لتحقيق القومية السياسية من جهة، أو تحولت إلى أيديولوجيا حاكمة في دولة غير قومية من جهة أخرى. ويؤدي هذا التوتر العربي بين كثافة عنصر الأيديولوجيا وفقر الواقع القومي على مستوى المؤسسات القومية وأولها الدولة إلى ارتداد القومية لتسقط في مرحلتها الأولى الثقافية.

ويفتح ذلك مجالاً لتحول القومية إلى مجرد «ثقافة قومية» أو «قومية ثقافية» تجمع بين أمم سياسية متعددة، مؤطرة في دول/ أمم عربية عدة قائمة على تحويل الإطار الوطني إلى أمة جديدة، وقد تتحول إلى دول مواطنين، أمم مدنية مواطنية. ولو تحقق ذلك لوجدنا أنفسنا في مثل هذه الحالة، كما أسلفنا، أمام قومية عربية ثقافية تجمع ثقافياً بين أمم عربية سياسية. ولكن هذا لم يحصل، إذ لم تقم أمم وطنية تطور ولاءً وهوية وطنية متميزة عن الوطنيات الأخرى في إطار الثقافة العربية، ولم تقم بالتأكيد أمم مواطنين.

ومن ناحية أخرى، وفي مقابل هذه التجزئة التي لم تنجح في تطوير الوطنيات إلى

قوميات بديلة، وربما كرد فعل عليها، تطورت أيديولوجيا قومية عربية كأيديولوجيا سياسية وحدوية شديدة الإقصاء للعناصر «غير العربية» في الثقافة العربية.

والحقيقة أن وجود قوم من العرب، أي وجود شعب عربي بالمعنى القديم للكلمة أمر مفروغ منه تاريخياً كما سبق أن طرحنا. يقبل ذلك القوميون العرب كافة، ولكن قسماً كبيراً منهم يعتبر هذه العنصر العربي ما قبل الإسلامي هو العروبة ذاتها، أو على الأقل صيغة قديمة للأمة العربية. وقلة منهم مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق شدد على ضرورة التمييز بين الشعب العربي القديم والقومية العربية الحديثة، هذا إضافة إلى التمييز بين العروبة والدين الإسلامي كدين.

ليست القومية العربية بالمعنى الحديث هي الشعب أو الشعوب العربية التي تميزت عن الأعراب والبداوة حتّى في النصّ القرآني، . . . ولكنها أيضاً لم تتشكل كأمة عربية في دولة قومية تعيد الدولة إنتاجها بالمواطنة والاقتصاد المشترك والتعليم الرسمي ونمط الحياة الموحّد كما تفعل الأمم الحديثة. وهذا ما يدفع إلى التشديد على تضامن وتماهٍ عربي حالي معروف وموجود ويشكل عنصراً أساسياً في إنتاج وصناعة هوية العربي كهوية سياسية وثقافية. ومع ذلك هنالك قومية عربية تتجاوز مسألة الهوية على أهميتها.

ونعود مرة أخرى للبحث عن نواة الموضوع بواسطة الاختزال. فالقومية ليست مجرد أحد رديّ فعلين، العربي أو الإسلامي الطابع، على الاجتياح الغربي الاستعماري، وكمشروع بديل يهدد الحضارة العربية الإسلامية كما ورد عند الجابري مثلاً[١٥]. والحقيقة إننا نتفق مع الجابري على التكامل بين العروبة والإسلام، وأن طرح ضرورة الاختيار بينهما كهويتين لشعوب المنطقة هو طرح وهمي خاطئ أو مغرض. ولكننا نرى أن طرح الموضوع على مستوى «الهوية» تحديداً هو الذي يسمح بمثل هذا الإرباك. لأن طرحه كمجرد «هوية»، كأنه انتساب طوعي، وكخيار وهمي فردي للإنسان الحديث والمعاصر، أو كإشكال هوية، يحجب عن الرؤية عملية صنع الهوية والأيديولوجيات المتوترة والمتنافرة والإقصائية التي ترافقها. وقد تطرح هذه الخيارات «الوهمية» بناء على أجندات سياسية واجتماعية لها غرض. ومجرد تفنيدها لا يفيد هنا. فالعضوية في «جماعة متخيلة» ليست صحيحة أو خاطئة، بل متخلية. وهذا التخيل هو جزء من الواقع. القومية العربية هي جماعة متخيلة واقعية حقيقية فعلية. وأدوات تخيلها عند من لديه إشكال هوية ومن ليس لديه هي:

---

(١٥) محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٢١ ـ ٥٢.

ـ اللغة وكل ما يتواصل به من وسائل إعلام وبرامج تدريس ونشر وصحافة وغيرها.

ـ تخيل سياسة عربية مذمومة كعربية أو محمودة كعربية (والغضب على عدم وجود سياسة عربية يعني تخيل إمكانيتها أيضاً).

ـ التاريخ العربي المشترك بغض النظر عن بدايته المتخيلة قبل أو بعد الإسلام، وبغض النظر عن حجم الدور الذي يفرد للإسلام في صناعته ونشره.

ـ الشعور الواعي بالانتماء لقومية عربية متخيلة كأنها جماعة، وحتّى محاولة التحلل الواعي الناقد أو الناقم أو الغاضب من هذا الشعور، أي إشكالية الهوية.

هذه الوسائل ليست مجرد ردّ فعل ولا هي مجرد هوية، بل هي أدوات صنع ردّ الفعل، وأدوات صنع الهوية هذه من عناصر قائمة في الواقع مثل اللغة وغيرها من العناصر التي ذكرناها سابقاً، هذه الأدوات تمنح عناصر قائمة في الواقع معنى جديداً، هو المعنى القومي.

ونحن نعتبر هذه الإشكالية مهمة ليس من منطلق رسالة عربية خالدة للشعوب والأمم، ولا من منطلق أيديولوجيا قومية، بل في ما يتعلق بالكيانات السياسية كإطار تطرح فيه مسألة الديمقراطية. والسؤال في النهاية يتلخص بـ : ما هي الجماعة التي تشكل أساساً للكيان السياسي المسمّى دولة؟ هل هو الجماعة القومية العربية أم الطائفة الدينية أم العشيرة؟ ونحن نسأل ثانية بعد أن بينّا الفرق بين القومية ومفهوم الأمة، أي الأمة العربية أو الإسلامية. . . أو حتّى أمة المواطنين.

من زاوية نظر هذا الكتاب إذاً **يعكس مفهوم الأمة ويؤطر في الوعي البعد السياسي للجماعة** إذا كانت دينية أو قومية أو جماعة مواطنين في دولة. ويفترض من وجهة نظرنا هذه أن أرقى تطور لمفهوم الأمة الديمقراطي يتمثل في أنه يشمل مجموع المواطنين في الدولة، وأن تصبح المواطنة وليس القومية أساس العضوية فيها. وينتمي العرب إلى الشعوب التي تشكل القومية فيها الأساس الثقافي والتاريخي الذي يتم تسييسه لكي يكون الانتقال إلى الدولة القومية ممكناً بواسطة الحركات القومية والطبقات الوسطى ومثقفيها وبواسطة أدوات تشكيل الجماعة المتخلية (الطباعة، وسائل الاتصال، التعليم، كتابة التاريخ المشترك، وضع الأهداف السياسية بواسطة القيادات القومية والمثقفين. . .)، ومنها إلى الأمة المدنية المواطنية.

ونحن متفقون على أن القومية العربية التي نشأت في ظلّ الصراع على تتريك الدولة العثمانية من جهة، وضد التجزئة الاستعمارية من جهة أخرى، هي واقع

وأداة وفكرة نهضوية عبرت عن تطلع فئات عربية مدينية ومثقفين وطبقات وسطى نحو الحداثة، بما في ذلك، أو وصولاً إلى الدولة القومية. كما نتفق على أن التدخل الاستعماري بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية منع تشكلها كدولة سياسية تعبر عن هذا الطموح وإن لم تشمل الوطن العربي كلّه كما عرف لاحقاً.

ومن دون الدخول في التفاصيل نحن نتفق بشكل عام مع تقسيم يوسف الشويري[١٦] لتطور القومية العربية من قومية ثقافية في مراحلها الأولى، مع نزعات سياسية تشمل الحكم الذاتي في ظلّ العثمانية (وحتّى الانفصال) في مرحلة تميزت بهيمنة البعد الثقافي العروبي للقومية قبل أن تتبلور في برنامج سياسي، وذلك من العام ١٨٠٠ حتّى العام ١٩٠٠ تقريباً ثمّ نشوء القومية العربية السياسية بأحزابها وجمعياتها وتطلعاتها ويؤرخ لعلمية تطورها حتّى العام ١٩٤٥ تقريباً[١٧]. ومنذ تلك المرحلة تحول التيار القومي إلى تيار مركزي جماهيري بإشكالياته في الحكم وخارجه وتفاعله مع القضية الفلسطينية، وخلافاته بين البعث والناصرية، ثمّ تفاعله مع الحركات الإسلامية وغيرها.

وهذا لا يعني بالطبع أن الأمة العربية كقومية بالمعنى الحديث للكلمة كانت قائمة وجزأها الاستعمار. فهذا تبسيط سخيف[١٨]. ويتم التواطؤ على نشر هذا التبسيط بين مؤيدي الفكرة القومية وخصومها. فتأكيد القوميين على وحدة القومية العربية الناجزة قبل المرحلة الاستعمارية وكتبرير لحقّها في الدولة وكإدانة للتقسيم الاستعماري هو الذي يسهل الموضوع على معارضي القومية العربية. فبعد نشر مثل هذا التبسيط يصبح مجرد الإثبات أنّه لم تكن دولة أو قومية عربية واحدة قبل التقسيم الاستعماري، وأن بعض الدول المعاصرة كانت قائمة، كافياً لتفنيد وجود قومية عربية ولتسخيف السعي إلى الوحدة. والحقيقة أن لا الادعاء علمي ولا تفنيده نظرية.

ليس الباحث مضطراً ليثبت أن القومية كانت قائمة منذ ما قبل التاريخ، لكي يثبت حقها في دولة، فلم تكن أي من الأمم الأوروبية قائمة في الماضي، بل تشكلت

---

(١٦) يوسف الشويري، **القومية العربية: الأمة والدولة في الوطن العربي، نظرة تاريخية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٣. والكتاب بمجمله عرض نظري وتاريخي لهذا التقسيم أعلاه.

(١٧) غني عن القول طبعاً أن السنوات ليس حدوداً مقدسة فعلية وأن هنالك تداخلاً وتشابكاً وانتقالات تدريجية بين المراحل.

(١٨) لا يعتبر هذا التعميم تبسيطاً سخيفاً في محاولات تاريخية جدية لتأسيسها على وقائع كما في نظرية عبد العزيز الدوري ومحاولته تأسيسها على دراسة تاريخية توصله إلى نتيجة نختلف معها، وهو أن الأمة العربية كانت قد اكتملت علمياً قبل الغزو المغولي وسقوط بغداد. انظر: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية** (بغداد: مطبعة العاني، [١٩٦٥])، ص ١١٨-١١٩.

تاريخياً، وحديثاً. القومية واقع حديث ومفهوم حديث عند العرب وعند غيرهم. ويتم إسقاطها بأثر رجعي على التاريخ القديم عند العرب وعند غيرهم. والسياق العربي لإعاقة تشكلها إلى كيان سياسي يعبر عنها هو السياق نفسه لإعاقة تشكل أمم عربية ديمقراطية برأينا. . . **وبذلك تتلخص المسألة العربية برأينا. إن الذي يعيق تشكل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية.**

ومع أنّه لم يعد ممكناً توحيد العالم العربي بالقوة كما جرى توحيد غالبية الأمم الأوروبية، وأشهرها الحالتين الألمانية والإيطالية، ومع أن هذا يعني أن المنطلق يجب أن يكون طوعياً من قبل الدول العربية القطرية، وهذا يتطلب أن تكون دولاً ديمقراطية كشرط للوحدة العربية، إلا أننا نرى أن حلّ المسألة العربية ولو على مستوى الدولة ذاتها، هو شرط للتحول الديمقراطي فيها.

أولاً، لأنه إذا كانت العروبة هي الجامع القومي للأغلبية، فهذا يعني أنّها يجب أن تكون دولاً ديمقراطية تعبر عن رغبة الأغلبية في كلّ منها للوحدة العربية السياسية. الديمقراطية هي الطريق إلى الوحدة.

و**ثانياً**، لأن التعددية الديمقراطية في كلّ دولة عربية تحتاج إلى صمغ قومي لاصق، إلى إطار قومي داخلي للتعددية. . . حتّى لو لم تقد الديمقراطية إلى الوحدة العربية. ولم تنجح الوطنيات المحلية بالتحول إلى هوية كهذه بل ساهمت في تكريس البنى والهويات العشائرية والطائفية، وحولت التعددية إلى تعددية تفتيتية لا تتنافس على تحديد مصالح الأمة ككل بل على اقتناص مصالح جزئية لجماعات انتماء مختلفة لا يشكل التنافس بينها تعددية ديمقراطية بل خطراً على وحدة الأمة.

ولكي تكون الديمقراطية هي الطريق إلى الوحدة يجب أن نفهم أن الهوية تصنع وتفكك، تنشأ وتزول، وأن المشروع القومي العربي في كلّ قطر عربي على حدة يعني في ما عدا المطالبة بالديمقراطية والنضال من أجلها أن تكون العروبة جزءاً من تصوره الديمقراطي هذا، تماماً كما إن الديمقراطية يجب أن تصبح جزءاً من تصوره للوحدة العربية. ويجب أن يكون واضحاً أن العربية والعروبة كصمغ لاصق للأغلبية في كلّ قطر عربي هي الوحدة الضرورية لتعددية سياسية ديمقراطية، والأخيرة ضرورية لمواطنة متساوية لمن يعرف نفسه كعربي أو غير عربي. فهي تمنع التحلل إلى قبائل وعشائر ونواح وطوائف بدل التعددية. والهويات القطرية لم تنجح بذلك.

والقومية العربية ليست فقط مسألة وحدة عربية تحتم أو تتطلب الاعتراف بالدولة القطرية وتحويلها إلى دولة ديمقراطية من أجل الوصول إليها. بل هي ضرورة ماسة في كلّ دولة قطرية على حدة. والديمقراطية ليست أداة للوحدة القومية، بل

يجب أن تكون الوحدة القومية أداة بيد الديمقراطية لكي يصحّ العكس.

ويبدو لنا كما لآخرين من قبلنا أنّه من أجل تحييد مسألة الأقليات غير العربية الكثيرة، وبسبب وجود هويات قطرية راسخة في كثير من الحالات، يجب التفكير بأشكال غير مركزية من الديمقراطية تجمع الأمة العربية في دولة أو اتحاد. نقول هذا بعد أن انهار حلم نمط التوحيد البسماركي الذي جعل التيار القومي يقبل ويتغنى بالاستبداد المتنور في المرحلة الناصرية وفي الحنين إليها، وحتّى الاستبداد غير المتنور في المرحلة الصدامية في العراق. لقد دفعت قضايا الأقليات غير العربية القوميين العرب في الماضي إلى تفضيل نموذج الوحدة المركزية الشاملة خوفاً من نزعات الانفصال. ويبدو أنّها سوف تدفع مستقبلاً إلى نماذج لامركزية في حالة توفر برنامج ديمقراطي لدى القوميين العرب. ولا نقصد باللامركزية قيام وحدات غير عربية، بل اعترافاً بحقوق جماعية متفق عليها لغير العرب في اتحاد قائم على الوحدات القطرية الحالية أو قسم كبير منها على الأقل.

في نسخة مبكرة من العروبة المدينية الإنسانية والمنفتحة كان بالإمكان أن تتعايش مدارس الإصلاح الإسلامي مع قوى قومية ووطنية علمانية صاعدة في إطار عملية التفاعل نفسها مع الغرب ومع الحداثة انفتاحاً ودفاعاً عن الخصوصية في آن. وخلافاً للسلفية الصحراوية الوهابيّة التي عاصرتها بدت حتّى السلفية المدينية الإصلاحية متجهة نحو إحياء اللغة والثقافة القومية وتنقية الدين مما علق به من بدع وخرافات رادفت في نظر المصلحين أسباب التخلف لتنطلق من الأصول مباشرة من دون تقليد نحو مواجهة تحديات العصر. كما تزامنت مع عملية صهر ثقافي وتعريب طوعي لعناصر تركية وشركسية وكردية ومملوكية وسريانية وكلدانية في المدن العربية. لقد جمع الإحياء القومي في بدايته عند القوميين الأوربيين وغيرهم نزعة إحيائية للعصر الكلاسيكي اليوناني والروماني مع رومانسية قومية ومع نزعة إنسانوية كعناصر في تيار النهضة نفسه. وكانت أفكار النهضة العربية تسير على طريق مشابه مستندة إلى تاريخ آخر.

وانقطع تطور هذه العروبة عند التقسيم الاستعماري الذي شاعت بعده المفارقات أن تجعل الثروة الطبيعية إطاراً سياسياً والحضارة والمدنية إطاراً آخر[١٩]. كما

---

(١٩) لا يوافق الأنصاري مثلاً على هذا التوصيف ويرى أن لا فرق بين الأقطار العربية بمعنى أن العقلية القبلية تهيمن عليها جميعاً، ولكننا نستغرب عدم رؤية الفرق بين حاضرات الشام ومصر وغيرها من جهة، ودرجة التطور في دول وإمارات الجزيرة العربية من جهة ثانية، وهل يجوز تجاهل هذا الفرق؟. انظر: محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة المغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٩٣.

انقطع عند موقف حركتها السياسية المتأخرة المعادي لمنجزات المرحلة الليبرالية باعتبارها مرتبطة بملاك الأراضي الزراعية وبأبنائهم في برلمانات وحياة حزبية في ظلّ الاستعمار، وانقطع في قيام الدولة التي تخبطت بين مهمتها القومية بإنشاء الوحدة وبين متطلبات الدولة ـ الأمة والحفاظ على نظام الحكم. وكانت النتيجة انغلاق القومية كأيديولوجيا تقبل بالأفراد رعايا لا مواطنين. كما انقطع مسار تطورها النهضوي بتحولها إلى أيديولوجيا تبريرية لهذا الواقع في دول قطرية أو إلى أيديولوجيا عدمية متطرفة منتفضة عليه.

وقد ظهرت أيديولوجيا دينية سياسية وقفت ضدّ انتهازية الأيديولوجيا القومية كأيديولوجيا تبريرية لأنظمة ومظاهرها المشوهة في الحكم، ولذلك فقد بدت أكثر مثابرة في التمرد على التجزئة من الثانية. وهي إذ رفضت القومية، تبنت في الواقع الخطاب القومي الجماهيري ومفاهيم مثل الدولة ونظام الحكم والجماهير في مرحلة انحطاط هذا الخطاب وانغلاقه ونزعته من سياقه ووضعته في سياق ديني.

وارتكبت القومية ذاتها في مرحلة انحطاطها إثم تحويل الانتماء الثقافي والسياسي وعملية بناء الأمة الحديثة من عملية تاريخية هي عملية بناء المؤسسات الحديثة إلى عقيدة غيبية تستند أساساً إلى وجود هوية عربية ثابتة غير متغيرة، تستند بدورها إلى خصائص موضوعية مشتركة بين العرب وثابتة في التاريخ. والحقيقة أن إرادة الوحدة السياسية إذا نجحت حركة قومية في تحويلها إلى أجندة عامة تصنع هوية قومية موحّدة، هي هوية مختلفة عما سبقها. وليس صحيحاً أن الوحدة العربية تستند إلى وحدة واقعية، فالحركات القومية تصنع الوحدة القومية من عناصر واقعية وليس العكس.

وصحيح أنّه يسهل الاتفاق على اللغة العربية القائمة كخاصية مشتركة للعرب لدى غالبية منظري القومية العربية[٢٠]، وهذا ليس رأي ساطع الحصري فقط. ولكن اللغة كمكون للقومية يفترض وجود وكيل اجتماعي، حركة سياسية لها إرادة سياسية وأهداف وطموحات سياسية يحولها من جامع ثقافي مثلاً إلى مكون جوهري للقومية. وينتبه نديم البيطار قبل غيره إلى أن الإرادة السياسية هي التي تحول اللغة إلى عامل وحدة قومية، وأن هنالك لغات مشتركة تستخدمها شعوب مختلفة لم تتحول إلى عامل قومي سياسي موحّد[٢١]. ولو لم تقم حركة قومية في إيطاليا لما قامت الوحدة على

---

(٢٠) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**، سلسلة الدراسات القومية (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٨٧ ـ ٩١.

(٢١) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٨.

اللغة، ولبقيت اللغة الإيطالية لغة عدة شعوب شأنها في ذلك شأن الألمانية والإنكليزية والإسبانية.

وخلافاً لما هو رائج عنه[٢٢]، كفكر يبالغ في التعويل على الدولة وتضخيم دورها، لم يبدِ الفكر القومي العربي اهتماماً بالدولة القطرية العربية الناشئة، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث تجزئة استعمارية[٢٣]. والكارثة أن هذا كلّه اتخذ شكل هروب الفكر القومي العربي من نظرية الدولة[٢٤]، ومن تصوره للدولة العربية القطرية والقومية المقبلة. ولذلك فمع أن الفكر القومي العربي يبدو وكأنه مفرط الاهتمام بالسياسة والنظام السياسي، إلا أنّه عانى فكرياً من ضمور في السياسة وتضخم في فكرة القومية كهوية وكثقافة[٢٥].

ومع تحذير العديد من الكتاب من الاهتمام الزائد بالدولة باعتبارها تفرز قوميات وأمماً، لأن هذا ينتج نقيض الأمة العربية التي يتصورها القوميون العرب، فمما لا شكّ فيه أنّه إذا استمر الواقع العربي مجزءاً إلى دول وطنية، فإن هذا سوف ينتج واقعاً جديداً غير الواقع الذي كان قائماً عشية التجزئة الاستعمارية، وغير المستقبل الذي يتخيله القوميون العرب. وهذا بحد ذاته سبب للتفكير بالدولة وليس للعزوف عنها، كما إنَّ هذا سبب لإبراز دور ووظيفة القومية العربية في حالة بقاء واقع التجزئة، ووظيفتها في حالة قيام شكل من أشكال الوحدة، وأفضلية هذا الشكل بالنسبة للدول المتعددة. هذه هي مهمة القوميين وليس إدارة ظهورهم لواقع التجزئة ولأهمية

---

(٢٢) يعتبر برهان غليون الفكر القومي العربي والسياسة القومية مغالية بالاهتمام بالدولة وإهمال المجتمع وفي جعل الدولة هي الأساس، وبالتالي يناقض الفكر القومي نفسه، لأنه إذا كانت الدولة، بما فيها القطرية هي الأساس، فهذا ينتج أمماً غير عربية. انظر: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢٣) من الحالات المفارقة لتوازن بين الرغبة في التوحد مع قطر عربي والانفصال في دولة قطرية تفتقد إلى الشرعية التاريخية وتعتبر حدودها إرثاً استعمارياً، حالة الكويت. لقد أدى وجود نزعة وحدوية لدى فئات التجار التي شاركت أسرة الصباح إلى استعداد أسرة الصباح لصنع حلول وسط والدخول في تسويات ترضي هذه الفئة وبخاصة أن مطامح الأخيرة زادت بعد اكتشاف النفط في الكويت عام ١٩٣٨. لدينا هنا حالة أنجبت فيها النزعة الوحدوية صفقة مع السلطة أو العائلة الحاكمة في مقابل القبول بالإطار الوطني المحلي، ضد التنازل عنه لصالح وحدة مع العراق. لدينا هنا نموذج مهم لتفاعل النزعة الوحدوية وقبولها بالقطرية في إطار صفقة تتضمن مشاركة في الحكم. وهذا أحد العوامل التي تساهم في تفسير البرلمانية الكويتية المبكرة، وبعض الحريات، كنوع من العقد الوطني الاجتماعي.

(٢٤) انظر الموقف الحاد عند عصمت سيف الدولة بشكل خاص ضد أي انخراط للقوميين في الدولة القطرية، رغم وعيه لقوة الدولة وأنها ليست مجرد حبر على ورق. انظر: عصمت سيف الدولة، **الطريق إلى الوحدة العربية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢٩، ١٢١ و٢٩١.

(٢٥) يوسف الصواني، **القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**، نقله إلى العربية سمير كرم، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ٤٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٥٠ - ٥١.

الدولة. ويفترض أن يكون هذا هو منطلق القوميين للاهتمام بالنظرية الديمقراطية. وقد تبين أن المجتمع بذاته وببناه التقليدية من دون دولة، يشكل عامل فرقة أكثر مما هو عامل توحيد في حالة ضعف وتراجع دور الدولة. والمسؤول عن تصور المجتمع المدني مجتمعاً من دون دولة هو التقليعات الرائجة عندنا في ثمانينيّات وتسعينيّات القرن الماضي. والحقيقة أن المجتمع من دون دولة هو المجتمع الطبيعي، الحالة الطبيعية، وهي نقيض المجتمع المدني في نظريات العقد الاجتماعي وتقاليدها. أما المجتمع المدني فهو مجتمع يتعامل مع نفسه كأنه أنتج دولة، وبات قادراً على تمييز نفسه عنها من خلال التفاعل معها، وبواسطة إعادة إنتاج ذاته خارج أدوات القسر.

يدعي فؤاد عجمي أن هزيمة حرب عام ١٩٦٧ هي نهاية المرحلة العربية وانتصار الدول القطرية، إنها في نظره موقعة «واترلو» ضدّ القومية العربية[٢٦]. ولا شكّ أن نتائج حرب ٦٧ قد شكلت أزمة للأيديولوجيا الحاكمة في دول قطرية مثل مصر وسوريا. ولكنها خلافاً لما هو رائج لم تستبدل هذه الأيديولوجيا مباشرة بـ «فكر» الدولة القطرية ولا بالإسلام السياسي، بل حصلت بداية طفرة وارتفاع مؤقت في قوة اليسار لدى النخب العربية، ثمّ تبعتها الأيديولوجيات الإسلامية، وكان العامل الحاسم برأينا في انتشار الأخيرة واستثمار هزيمة الأنظمة القومية في الحرب، هو تأثير الثورة الإيرانية على عملية البحث عن إجابة، وليس هزيمة حزيران بذاتها مباشرة. وطبعاً توازى كلّ ذلك مع تزايد وزن وأهمية الدولة القطرية والتسليم بها، وإعادة طرح الفكر القومي العربي، بما في ذلك تقبله لفكرة بقاء الدولة القطرية وضرورة أخذها بالاعتبار للتحديث وفي الطريق إلى الوحدة العربية و«لإزالة آثار العدوان». لقد غيرت الحرب طرح الأمور جذرياً ولكنها لم تكن نقطة نهاية القومية العربية لا كواقع ولا كأيديولوجيا

وعند كتابة هذه السطور تتعرض الدولة القطرية كما أسلفنا في الفصل الثامن إلى هزات عميقة تحول أي خطر على أنظمة الحكم إلى عملية تفكيك لها، كما يجري حالياً للوطنية العراقية وللوطنية الفلسطينية وللوطنية اللبنانية والسودانية وغيرها.

---

(٢٦) Fouad Ajami, «The End of Pan-Arabism,» *Foreign Affairs*, vol. 57, no. 2 (Winter 1978-1979), pp. 355-373.

الفصل العاشر

الديمقراطية كقضية سياسية:
خصوصية الإصلاح عربياً

حتى في تاريخ نشوء الديمقراطية السابقة، أي في حالاتها التاريخية الكلاسيكية، لم تتطور الشروط اللازمة لعملية نشوئها باستقلال عن فعل الإرادة السياسية. فقد اضطلعت الدولة في حالات عديدة بعملية بناء الأمة والمواطنة، أو على الأقل ساهمت مساهمة فاعلة فيها، وبخاصة في غياب عملية تطور موضوعية للبرجوازية واقتصاد السوق والطبقة الوسطى والمجتمع المدني، كما ساهمت الدولة في تشجيع فئة المبادرين الاقتصاديين والاتحادات التي يرغب البعض بتسميتها عناصر في بناء المجتمع المدني.

في اليابان مثلاً أدت دولة الـ «ميجي» الدور الأساسي في عملية بناء المواطنة والأمة والحقوق المرتبطة بالمواطنة في إطار تأسيس هوية قومية في غياب دور جدي للبرجوازية(١). وفي الخمسينيّات والستينيات من القرن الماضي وفي سياق تسلم حركات التحرر الوطني مهمات ما بعد الاستقلال تحديداً أطلق على هذا الدور تعبير «استكمال مهام التحرر الوطني وبناء الأمة». ولكنه تعثّر طبعاً كما نعلم في الوطن العربي بقيام دول من دون أمم، وإشكال العلاقة مع شرعية دور الدولة في هذا السياق، وغير ذلك.

ولذلك يدعي باحثون بحق أن الاختباء وراء مهام مثل دمقرطة المجتمع وتغيير ثقافته وبناء المجتمع المدني كشرط للبدء بالإصلاح الديمقراطي هي عبارة عن تأجيل مهام الديمقراطية إلى أجل غير مسمّى، وإنكار غير مبرر لمهمات الروابط العضوية والانتماءات الأولية بثقافتها وبنيتها غير الديمقراطية في التوصل إلى تعددية ديمقراطية(٢). وقد وافق هذا البحث بالطبع على الشقّ الأول في هذا الادعاء المتعلّق

---

(١) Eiko Ikegami, «Citizenship and National Identity in Early Meiji Japan, 1868-1889: A Comparative Assessment,» *International Review of Social History*, vol. 40, no. 3 (1995), pp. 190-191.

(٢) Illiya Harik, «Pluralism in the Arab World,» in: Larry Diamond and Marc F. Plattner, eds., *The Global Resurgence of Democracy*, 2nd ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996), p. 280.

ربما ليس من غير المفيد ولا خارج الموضوع أن نقول ملاحظة نعتبرها في صلب الموضوع عن محرر هذا الكتاب لاري دياموند من جامعة ستانفورد، وهو محرر سلسلة طويلة من الكتب حول التحول الديمقراطي، =

بالتأجيل وإيجاد الحجج والمسوغات للابتعاد عن السياسة. ولكن يصعب الموافقة مع الادعاء القائل إن التأجيل ليس ضرورياً لأن تعددية الانتماءات العضوية وغيرها يمكن استثمارها لكي تؤدي دوراً ديمقراطياً، هو دور التعددية، كأن التعددية هي خانة في لغز التحول الديمقراطي تحتاج لما يملؤها، وتبرر استثمار التعددية العشائرية أو الطائفية القائمة. وقد سبق أن بيّنا أن هذا التعدد أو الكثرة ليست تعددية ديمقراطية فعلاً، لأنّها تعني في أفضل حالاتها التعايش والتوازن، ولكنها لا تعني تعددية الخيارات أمام الفرد المواطن.

في مقابل ذلك نجد بعض الحالات في الوطن العربي التي تقدّم مثلاً عكسياً تماماً. أي نجد حالات تتوفر فيها الظروف والشروط التاريخية، ولكن الدولة ترفض أن تؤدي دوراً باتجاه الانتقال إلى الديمقراطية والإصلاح بحجة أن المجتمع غير جاهز. خذ على سبيل المثال لا الحصر الحالة التونسية! هنا يصبح قرار الإصلاح من عدمه من قبل المؤسسة الحاكمة قراراً مصيرياً. في تونس يتوفر تاريخ من التجانس القومي والديني، وتاريخ للهوية الوطنية والحدود السياسية طويل نسبياً وسابق على التقسيم الاستعماري، وطبقة وسطى واسعة ومتعلمة نسبياً في ظلّ اقتصاد سوق... ومع ذلك تقرر النخبة الحاكمة أن تدعم وتعزز النظام السلطوي وتمنع الحريات بحجة أن الشعب غير جاهز، وأن الديمقراطية سوف تأتي إلى الحكم بقوى سياسية أصولية غير ديمقراطية[(٣)].

هنا يحقّ للمثقف الديمقراطي أن يدعي أنّه يمتلك الحجج المقنعة ضدّ تأجيل الإصلاح، وهذا يبرر برنامجاً سياسياً ديمقراطياً، وأن هذا واجبه، وبخاصة أن الدولة تجد حلفاء لها في المجتمع من النخبة المثقفة وغيرها ممن يبررون رفضها الإصلاح،

= وسبق وذكرنا في ملاحظة سابقة أنه في الأشهر الثلاثة الأولى من العام ٢٠٠٤ عمل كمستشار كبير في شؤون الحكم لسلطة الائتلاف المؤقتة في بغداد بعد الاحتلال. وأصبح بعدها يكتب حول مسائل بناء الدولة والديمقراطية في العراق. نقول هذا لنضع الكثير من صناعة الأدبيات عن الديمقراطية في سياقات تبتعد عنها ملاحظات الهامش المعقمة.

(٣) Eva Bellin, «Civil Society: Effective Tool of Analysis for Middle East Poltitics,» *Political Science*, vol. 17, no. 3 (1994), pp. 507-509.

في هذا العدد من مجلة **العلوم السياسية** نقاش في أوراق قصيرة بين مجموعة باحثين حول قضايا الديمقراطية تميز دوريات العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية في التسعينيات، إذ انتبه إلى أن العامل العربي يوجد خارج نطاق المناقشات الدائرة دولياً حول التحول إلى الديمقراطية. ولكن ما يميزها بشكل عام هو التساؤل الذي ذكرناه في بداية هذا الكتاب عن سبب غياب الديمقراطية. والكاتبة هنا تدعي أنه لا وجود لاستثنائية عربية في بعض الحالات مثل تونس أو أن عناصر الاستثناء التي تبرر غياب الديمقراطية مخففة تماماً، وما يغيب فعلاً هو القرار السياسي.

ويعتبرون أن السلطوية العلمانية أسهل من السلطوية الدينية، وكأن قدوم الثانية حتمي، أو هو البديل الوحيد الممكن للاستبداد العلماني الطابع.

وفي المقابل انحسر نفوذ بعض الدول السلطوية ذات الطابع القومي وتراجع في الحيز العام، وبخاصة بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وفقد خطاب الدولة تدريجياً الهيمنة الثقافية في هذه الحالات. ومنها حالات تغيرت فيها سياسة وخطاب الدولة كما في مصر بعد عبد الناصر، وحالات أخرى احتفظت فيها الدولة بعناصر خطابها الرئيسيّة كما في حالتي سوريا والجزائر بعد عام ١٩٦٧. وفي كل الحالات، أدى انحسار نفوذ الدولة في الحيز العام، وبخاصة في فضائه الثقافي، إلى احتلاله من قبل جمعيات وحركات إسلامية سعت إلى توطيد مواقعها الاجتماعية والثقافية فيه من دون الدخول في عملية تفاعل مع الدولة، وهذا ما حصل في مصر مثلاً[٤]، وذلك عبر إحياء نمط الثقافة الدينية الجماهيرية التعبوية، والعمل الخيري والأهلي، أو بتفاعل انقلابي كما تصرف الإسلام الحركي السياسي مبكراً في حالة سوريا، في ثمانينيات القرن الماضي. وفي حالات رَفض وجودها حتّى كمعارضة استعاضت الحركات الإسلامية عن غياب التفاعل الجدلي مع الدولة والحكم بالتغلغل الاجتماعي والتأثير الثقافي، بما في ذلك التأثير في أوساط من موظفي الدولة وفي جهازها. وطورت معهم في بعض الحالات علاقة خدمات متبادلة تفي ببعض أغراضها.

وطبعاً يمكن الإسهاب بشكل أكبر في وصف هذه الديناميكية التي تطورت مع انحسار نفوذ الدولة في الحيز العام والتراجع في عملية بناء الأمة والمواطنة بواسطة التعليم الرسمي الشعبي والمجاني والتأميمات وغيرها، ومع اتساع الفجوة الثقافية والاجتماعية بين فئات المجتمع، وذلك عبر الخصخصة، بما فيها التعليم الخاص، ونشوء الفئات الطفيلية غير المنتجة الوسيطة مع الاقتصاد العالمي مقابل الإفقار وتدهور آليات الضمان الاجتماعي... كلّ ذلك من دون عملية ديمقراطية ومن دون بناء الانتماء للأمة عبر حقوق المواطنة.

ونحن لا نجد هنا بالتأكيد بديلاً ديمقراطياً للنظام مطروحاً بقوة، بل «معارضة» تابعة للحكم أو معارضة عازفة عن مؤسسات الحكم أو مستثناة منها. والحالتان لا تؤديان إلى جدلية إصلاح للخطاب السياسي. وفي أقصى الحالات تتولد لدى فئات غير ديمقراطية رغبة للوصول إلى الحكم بشكل انقلابي يطرح بديلاً غير ديمقراطي. وفي الحالتين لم يؤد هذا الانحسار في نفوذ الدولة الثقافي والاجتماعي وحتّى

---

(٤) Carrie Rosefsky Wickham, «Beyond Democratization: Political Change in the Arab World,» *Political Science and Politics*, vol. 27, no. 3 (September 1994), pp. 507-509.

الاقتصادي إلى توسيع رقعة نفوذ قوى ديمقراطية. ولم ينظم الديمقراطيون أنفسهم، ولم يضطلع القوميون بمهمة تنظيم الديمقراطيين كما يفترض أن تصبح مهمة التيار القومي بموجب ما يؤشر إليه هذا البحث. وقد شهد هذا المشهد بعض التحول في بداية القرن الواحد والعشرين مع رغبة الأخوان المسلمين بالمشاركة السياسية الانتخابية في مصر وغيرها، وما رافق هذه الرغبة من إصلاحات في خطابهم السياسي بشكل عام، وبخاصة في قضية المواطنة.

وترتبط الديمقراطية بتنفيذ مهام وطنية، منها بناء الاقتصاد الوطني، ومنها حسم مسألة الهوية وشرعية الدولة. ولكننا كررنا في هذا النصّ أيضاً مقولة، مفادها أن الديمقراطية في ظروف المسألة العربية هي قضية نضالية تحتاج إلى ديمقراطيين، وليس إلى وكلاء حصريين أو غير حصريين لاستيراد البضاعة الديمقراطية الجاهزة. فمن يريد أن يبنيها، يضع برنامجاً سياسياً لكيفية حكم البلد يتجاوز القضايا الأيديولوجية ويناضل من أجل تحقيقه، ويجب أن يكون جاهزاً لدفع الثمن. ولقد قلنا إن الديمقراطية قضية هوية وطنية وقومية تتضمن عناصر تربوية وأخلاقية أساسية. وقلنا أيضاً إن الديمقراطية قضية اقتصادية واجتماعية، وليست قضية وعظ وإرشاد فحسب.

والديمقراطية تعني حكم الأغلبية في نظام تمثيلي منتخب يتم تداوله دورياً بطرق سلمية، وهي تعني أيضاً الفصل بين السلطات، وتعني استقلالية القضاء، ومجموعة حريات وحقوق مدنية مضمونة دستورياً، وتعنى حقّ الاقتراع دورياً لسلطة تشريعية. هذا صحيح، وهل هذا اكتشاف جديد؟ لم يعد الإنسان بحاجة إلى ثقافة واسعة ليعرف ما هو حقّ الاقتراع والفصل بين السلطات واستقلال القضاء. لقد أصبحت هذه في هذه العصر دروساً مدرسية في المدنيات. ولم يعد ممكناً تخيل ديمقراطية من دون هذه العناصر. فالنظريات حول هذه الموضوعات جاهزة وتتطور باستمرار منذ القرن التاسع عشر. ولا حاجة لأن يعيد الإنسان العربي أو غير العربي اختراع الدولاب في كلّ مرة من جديد، أي إنّه لا مبرر لاكتشاف ديمقراطية عربية. لا يكمن التحدي الأكبر في معرفة ما هي الديمقراطية وتعريف عناصرها وأسسها، بل كيف؟ كيف السبيل إلى السلطة التشريعية التمثيلية؟ كيف تؤسس لاستقلال القضاء؟ كيف نواجه هذه التحديات؟ وكيف لا نكتفي بإقامة المؤسسات شكلياً بل بأن تلتزم النخبة الحاكمة بها؟ والأهم من هذا كلّه أين هي القوى السياسية المنظمة التي تطرح هذه الأسئلة؟

ليست هنالك إمكانية لتخيل ديمقراطية في بداية القرن الواحد والعشرين لا تتوفر فيها هذه الأسس. لقد سفكت دماء غزيرة بسبب «الاجتهادات» في إقامة

«ديمقراطيات شعبية» وغير شعبية لا تتضمن حقّ الاقتراع العام، ولا استقلال القضاء، ولا آليات التوازن والرقابة، ولا الحقوق المدنية. ولم يعد بالإمكان تخيل ديمقراطية لا تتضمن هذه العناصر. المسألة التي يفترض أن يتعامل معها الديمقراطيون هي طبيعة الحامل الاجتماعي لمشروع الديمقراطية، إذا استثنينا الدبابة الأمريكية، ومضامين وأشكال التعبيرات السياسية عن هذا الحامل الاجتماعي في برامج تطرحها قوى سياسية.

لقد جرت وتجري عمليات إصلاح في إطار الأنظمة العربية القائمة، جاء معظمها كأنه صدى للموجة الثالثة للديمقراطية، على حدّ تعبير هانتنغتون.

الموجة **الأولى** من العام ١٨٣٠ ـ ١٩٢٦، والموجة **الثانية** بعد الحرب العالمية الثانية التي أعقبتها حالة انحسار استمرّت طول فترة الستينيّات، حتّى في دول أتمت إصلاحاً ديمقراطياً ثمّ تراجعت.

الموجة **الثالثة** التي يؤرخ لها من عام ١٩٧٤، أي منذ ثورة البرتغال والتحول الديمقراطي للبرتغال واليونان وإسبانيا ثمّ بعض دول أمريكا اللاتينية، ثمّ أوروبا الشرقية طبعاً(٥). وليست المشكلة في الحالة العربية في كلمة الإصلاح، ولا ينصب نقدنا عليها من منطلق عدم الاكتفاء بالإصلاح ولزوم ثورة ديمقراطية. ففي ما عدا الموجة الديمقراطية الأولى، أو المرحلة الأولى التي هزت الأنظمة في بعض الدول الأوروبية بين الأعوام ١٧٨٩ ـ ١٨٤٨، لم تقم الديمقراطية كما نعرفها اليوم من خلال ثورات وإنما من خلال عمليات إصلاح طويلة. وأحياناً بدأ التحول ذاته من

---

(٥) Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series; v. 4 (Norman: University of Oklahoma Press, 1991).

في ما يسميه الموجة الثالثة من الدمقرطة والتي تمت في السبعينيات والثمانينيات يصنف هانتنغتون أربعة أنماط: ١ ـ التحول الديمقراطي كما في إسبانيا والهند وهنغاريا والبرازيل حيث بادرت النخبة الحاكمة إلى التحول الديمقراطي ٢ ـ الاستبدال: كما في ألمانيا الشرقية والبرتغال ورومانيا والأرجنتين حيث قادت المعارضة عملية التحول الديمقراطي ٣ ـ التبادل: كما في بولندا وتشيكوسلوفاكيا وبوليفيا ونيكاراغوا، حيث جرى التحول الديمقراطي من خلال عمل مشترك بين السلطة والمعارضة و٤ ـ تدخل أجنبي: كما في غرينادا وبنما حيث فرضت المؤسسات الديمقراطية من الخارج. ونحن نعتقد أن التمييزات أعلاه محدودة الضمان. ونرى أنه في ما عدا حالة البرتغال فإنه حتى عمليات الدمقرطة في ألمانيا الشرقية وغيرها سبقتها عمليات إصلاح من نوع البريسترويكا في الاتحاد السوفياتي جرت وراءها عمليات فقدان مبادرة في أنظمة الدول التابعة. أما غرينادا وبنما فما زلنا نشكك بأهمية التحول الديمقراطي هناك، فهذا ليس تحولاً بل فرض من الخارج، لا ندخله في سياق مناقشات هذا الفصل. والغريب أن هانتنغتون يعتبر الموجة الثالثة كلها كاثوليكية: إسبانيا والبرتغال في السبعينيات، والفيليبين ودول أمريكا اللاتينية في الثمانينيات، وبولندا وهنغاريا في التسعينيات. أما ما الرابط بين كاثوليكية هؤلاء، فهذا سؤال آخر. انظر: Renske Doorenspleet, «Reassessing the Three Waves of Democratization,» *World Politics*, vol. 52, no. 3 (April 2000), pp. 384-406.

دون ثورة، بل من أعلى. وقد تخللت بعض حالات الإصلاح، أو افتتحتها انتفاضات عنيفة حول قضايا أخرى مثل الأسعار والحقوق النقابية تبعتها إصلاحات ديمقراطية.

ولكن قلما حصل أن بنيت الديمقراطية دفعة واحدة من خلال عمل ثوري واحد، أو من خلال ثورة بحيث أمسك الديمقراطيون بالسلطة بفعل انقلابي. وحتّى حالة الثورة الفرنسية من العام ١٧٨٩ لم تنشئ نظاماً ديمقراطياً متكاملاً، فقد مرت فوراً بمرحلة اليعاقبة الراديكالية الطابع، وأعقبتها ردات نابليونية وملكية مشهورة، واحتاج الأمر انحسار مرحلة نابليون واحتلالاته للعودة إلى أفكار معدلة من الثورة الفرنسية.

وماذا بالنسبة لإسبانيا؟ فهل نستطيع أن نقول إن حالة تحويل خوان كارلوس للدكتاتورية التي ورثها إلى ملكية دستورية في إسبانيا هي حالة ثورة أم إصلاح بمبادرة من داخل النظام؟ لقد كانت في البلد قوة ديمقراطية قائمة، ورغبة قائمة ومقموعة بالانسجام مع وضع أوروبي محيط، وبرجوازية حديثة، وقوى اقتصادية رأت في النظام القائم عقبة أمام تطورها، ودولة قومية محسومة الهوية. كانت البرتغال وإسبانيا حالات انقطاع عن محيطهما الطبيعي ورغبة معتملة في اللحاق بالتاريخ الأوروبي تمّ التعبير عنها بشكل متواصل، ونضالات لا تنتهي، قادتها قوى يسارية وفوضوية وديمقراطية. ولكن التحول بدا وكأنه كسر مع الماضي حصل فجأة. ومرجعيّة الديمقراطية وشكلها محيطة بهما من كلّ جانب في دول أوروبية جارة تحمل الثقافة نفسها. وجاورتهم في إطار ناجح غير منفر، بل حتّى جذاب مقارنة بأنظمة فرانكو وسالزار، ولذلك بدت الديمقراطية انسجاماً في محيط طبيعي ظروفه مهيأة، ألا وهو الإطار الأوروبي. ويعج البلدان ومهاجرهما، أو شتاتهما، بالنخب المثقفة والحزبية والديمقراطية.

أما الإصلاح بضغط من الخارج فليس أمراً جديداً كما يعتقد. فتاريخياً أرجعت السلطنة العثمانية وأنظمة تقليدية أخرى صدى قرع بوابة الحداثة، كما فعل نظام محمّد علي في مصر. ومنذ تلك الفترة نشهد نمطاً متكرراً ودورياً لعملية إحياء مفهوم ومؤسسة الشورى المؤطرة بمجلس في أزمنة الهزائم العسكرية أو في مواجهة ضغوط أجنبية ناجمة عن تراكم الديون. كما نجد هذه النزعة في أيام السلطان محمود الثاني في العام ١٨٣٩، وبعد الهزائم في البلقان في العام ١٨٧٥ وحتّى نفي مدحت باشا رجل الإصلاح في أيام السلطان عبد الحميد وتعليق الدستور عام ١٩٠٨. وأقام الخديوي إسماعيل مجلس شورى النواب في أوج أزمة الديون والضغوط الأجنبية عام ١٨٦٦. وكان القصد من إحياء هذا التراث لجوء النظام إلى العمق الاجتماعي لإشراك

فئات من البيروقراطية والطبقة الحاكمة وأصحاب الأراضي والعلماء في اقتراح وإعداد القوانين والمراسيم ولكن بشكل غير ملزم للحاكم. ولا شكّ أن الأمر منطقي، فالبحث عن مصادر وحدة الأمة في زمن الأزمات واللجوء إليها أمام الأجنبي بحيث لا يقف الاستبداد منفرداً معزولاً في المسؤولية وفي الدفاع عن سيادة البلد.

وما زال هذا النمط في المبادرة إلى الإصلاح بفعل أزمة أو ضغط خارجي قائماً، وما زال هذا المزاج في الإصلاح قائماً إلى حدّ بعيد في البلدان العربية، إذ يحتمي الحاكم بالرأي العام للتعبئة والتحريض الوطني، أو يحتمي بالإجماع بعد تملق الرأي العام في عملية إصلاح عند مواجهة ضغط أجنبي.

وكما هو معروف، كسر التدخل العسكري البريطاني المباشر هذه العملية الدائرية، إذا صحّ التعبير، في مصر عام ١٨٨٢ بعد أن انتخب ولو بشكل غير مباشر أول مجلس نيابي يوازن سلطة الخديوي. وفي هذه اللحظة التاريخية حصل التدخل العسكري البريطاني.

وانتهت الإصلاحات الدستورية في تونس (دستور عام ١٨٦٠، وهو أول دستور عربي أيضاً) ومصر (دستور عام ١٨٦٦ في عهد الخديوي إسماعيل وأفضى إلى انتخاب مجلس شورى النواب) إلى فشل بسبب تدهور الحالة المالية والنفوذ الأجنبي في البلدين. وقد انتهى باحتلال عامي ١٨٨١ و١٨٨٢ على التوالي في البلدين. ووضع هذا الواقع الحركة الدستورية الليبرالية في موقع الحركة الوطنية ضدّ الاستعمار وضد التدخل الأجنبي منذ البداية إذاً. وتجلى ذلك أصدق تجلٍ في ثورة ١٩١٩، ثمّ في الصراع المستمر بين ثلاثي الوفد والقصر والإنكليز.

وكان دستور عام ١٩٢٣ بعد ثورة ١٩١٩ أول دستور للمرحلة الليبرالية في مصر. وهنا نجد أن الموقف الليبرالي الديمقراطي، في حدوده التاريخية المعروفة بداية، جاء كأجندة وطنية، حتى لو كانت المآزق والأزمات والتدخل الخارجي مساهمة في كسر احتكار السلطة. وهي أجندة وطنية ضدّ الهيمنة الأجنبية.

وبالرغم من بروز حزب الوفد المعبر عن طموح الجماهير الوطني والإقطاع ذي الميول الوطنية والطبقة الوسطى والمهنية الصاعدة، إلا أن الوفد لم يحكم أكثر من ثماني سنوات طيلة الفترة الواقعة بين الأعوام ١٩٢٣ و١٩٥٢. ولم يشكل حكومات حتى عندما فاز بالأغلبية. وعموماً كان متوسط ما حصل عليه من أصوات هو ٥٦,٤ في المئة في سبعة انتخابات حرة عقدت بموجب الدستور. ومن المهم أن نرى ارتفاع نسبة التصويت، أي الانسجام بين ليبرالية النخب في تلك المرحلة وديمقراطية العملية

السياسية، أي اتساع المشاركة. وقد تراوحت بين ٩٦ في المئة عام ١٩٢٤ عندما كان عدد الناخبين المسجلين حوالى ٦٧ ألف ناخب، مقابل نسبة تصويت ٦١ في المئة في انتخابات عام ١٩٥٠ عندما تجاوز عدد الناخبين المسجلين الأربعة ملايين ناخب[٦].

ومع أن نسبة المشاركة الشعبية بقيت مرتفعة نسبة لما حصل في انتخابات مجلس الشعب بعد المرحلة الناصرية وحتّى بعد إصلاح وانتخابات عام ١٩٨٤، إلا أنّها انخفضت عموماً وبالتدريج نتيجة لإدراك أن الإرادة الشعبية لا قيمة لها عندما يتم تعيين أحزاب الأقلية لتشكل حكومات، المرة تلو المرة في صفقة بين القصر والحاكم الإنكليزي. وكانت آخر وزارة شكلها الوفد هي تلك التي ترأسها بعد انتخابات عام ١٩٥٠ والتي قامت بإلغاء معاهدة ١٩٣٦ مع الإنكليز بشأن القناة، ودعمت المقاومة الشعبية المسلحة. ولا شكّ أن حلّ هذه الحكومة وتداعياته، إضافة إلى حرب فلسطين والمهام التي تولتها وانقطعت، شكلت استمرارية لثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢.

ومن هذه الزاوية يمكن رؤية الثورة وغيرها من الثورات على النظام التعددي في ظلّ الانتداب الاستعماري كنتاج انفصال بين المهام الديمقراطية وما يفهم من قبل الضباط والفئات الوسطى والشعبية الأكثر عداء للاستعمار كإرادة الجماهير من جهة، وعدم قدرة النخب الليبرالية في البرلمان المؤلّف، في غالبيته بشكل مثابر من ملاك الأرض الزراعيين، على التعبير عن هذه الإرادة وفرضها من جهة أخرى. ولا شكّ ان هذا الانفصال بين التنوُّر والليبرالية من جهة والإرادة الشعبية الديمقراطية من جهة أخرى، له علاقة مباشرة بوجود المستعمِر وتأثيره منذ تلك البدايات.

ومع تطور نهج ثورة تموز/ يوليو الشعبوي ألغي دستور ١٩٢٣ في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر، ثـمّ صدر في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٣ قانون حلّ الأحزاب التي استُبدِلت في ٢٣ كانون الثاني/ يناير من العام ١٩٥٤ بهيئة التحرير، فتعمَّق الانفصال بين النزعة الديمقراطية والنزعة الليبرالية في مصر إلى درجة القطيعة. وفي هذه الحالة تشكل مصر نموذجاً للتطور في أنظمة عربية أخرى. وطبعاً، كما هي الحال دائماً، تؤدي مثل هذه القطيعة بين ما يعتقد أنّه حكم الشعب، أو حكم الفئات الشعبية، أو الحكم باسمها على الأقل وبين الحريات الفردية والقيم السياسية الليبرالية

---

(٦) نستند هنا بشكل مكثف إلى إحصائيات وردت في دراسة هامة أشرف عليها علي الدين هلال وأعدها السيد زهرة وجمال عبد الجواد وضياء رشوان ودينا الخواجة. انظر: السيد زهرة [وآخرون]، «الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسني مبارك،» إشراف علي الدين هلال، في: حسن نافعة [وآخرون]، **التطور الديمقراطي في مصر: قضايا ومناقشات**، تحرير علي الدين هلال (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

الأخرى إلى نسف الديمقراطية ذاتها، وإعاقة تطورها إلى ديمقراطية تمثيلية فعلاً، أي تمثيلية للشعب.

في هذه المرحلة ارتبطت الوطنية المصرية بنزعة وحدوية عربية ذات علاقة بقضية فلسطين، والمسألة العربية عموماً، وطرح سؤال حول حدود الأمة في الجمهورية العربية المتحدة، والبحث عن أفق للدولة ومقومات قوتها وتحديثها وأمنها القومي في مواجهة الاستعمار وفي المحيط العربي.

في هذه الفترة التي صودرت فيها الحريات لم يعد للسلطة التشريعية المنتخبة سلطة تذكر في مقابل هيئة التحرير ثمّ الاتحاد القومي ثمّ الاتحاد الاشتراكي العربي، في هذه الفترة ذاتها توسع حقّ الاقتراع وازداد عدد الناخبين من أكثر من أربعة ملايين بقليل عام ١٩٥٠ إلى ستة ملايين عام ١٩٥٧ وأكثر من ثمانية ملايين عام ١٩٧٠.

شهدت مرحلة جمال عبد الناصر ثلاث انتخابات تشريعية في الأعوام ١٩٥٧ و١٩٦٤ و١٩٦٩. وقد كانت الانتخابات الأولى أهمها وأكثرها حيوية مما يدلّ على أن الآمال، وحتّى الأوهام، الديمقراطية الشعبية بقيت حية ترزق لفترة ما بعد الثورة، وبخاصة أن النظام عبّر عن طموحات شعبية ديمقراطية ومصالح حقيقية من تعميم التعليم إلى التأميم إلى الإصلاح الزراعي إلى التحرر من الوصاية الأجنبية، ولأن الاتحاد القومي، قبل اتضاح ورسوخ توجه النظام الأيديولوجي، احتوى أيضاً عدة تيارات سياسية وفكرية تنافست فعلاً في الانتخابات. ولو دقق المرء جدياً لوجد أنّه حتّى في مصر، وبعد أن تبلور موقف فكري اجتماعي موحّد للنظام وغير قابل للمنافسة التعددية، احتلت مكان المنافسة السياسية والفكرية منافسة صامتة سلمية مستترة ذات طابع جهوي وطائفي بل عشائري أحياناً داخل المؤسسة نفسها وتلتزم التيار نفسه مكان المنافسة السياسية.

ومع إحياء ما سمي بـ «المنابر السياسية» في الاتحاد الاشتراكي، والحديث عن الانفتاح والحريات في عصر السادات فقد تميزت انتخابات عام ١٩٧١ وعام ١٩٧٦ بتطور مفهوم حزب الرئيس، وبالرشاوى وجني الفوائد والتزوير وغيره. ثمّ جاءت أيضاً ردّة فعل النظام القمعية على المعارضة الناصرية ضده بداية في أيار/مايو ١٩٧١، ثمّ على المعارضة الشعبية المعبر عنها في انتفاضات ضدّ سياساته الاجتماعية والخارجية في الأعوام ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩. هنا أودى القمع ثمّ التزوير الواسع في انتخابات عام ١٩٧٩ بالإصلاح كلّه، فأصبحنا أمام نظام سلطوي وغير شعبي في آن معاً. وفقد هذا النظام مصادر شعبيته وشرعيته الوطنية والقومية، ولم يصبح ديمقراطياً ليستند إلى مصادر شرعية جديدة بالانتخابات الديمقراطية مثلاً.

هذا مثال تاريخي هام على مجرى ما يسمّى عربياً بالإصلاح في الموجات الأولى من نقد و«إصلاح» الجمهوريات القومية التي اتبعت سياسة دعم الدولة للتعليم والإصلاح الزراعي وتعزيز القطاع العام في الاقتصاد وتقييد الحريات. وقد بين هذا المثال التاريخي المكنّى في حينه بسياسة «الانفتاح» هشاشة الإصلاح وسهولة استعادة النظام زمام المبادرة وتفعيل حالة الطوارئ واعتقال خصومه السياسيين. وقد تدهورت نسبة التصويت مقارنة حتّى بانتخابات ثورة تموز/ يوليو ناهيك بالمرحلة الحزبية الليبرالية قبل الثورة، فوصلت إلى ما يقارب ٤٠ في المئة.

ولذلك عندما جاء الإصلاح الثاني من ضمن موجة الإصلاحات العربية في الأردن ومصر والمغرب والكويت بانتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٤ سيطر عليها «حزب الرئيس»، أي الحزب الوطني. وهو الذي خاض الانتخابات في مرحلة السادات عام ١٩٧٩ التي شهدت تزويراً غير مسبوق ومنقطع النظير. ووصلت نسبة التصويت عام ١٩٨٤، أي بعد هذا الإصلاح، إلى ٤٣ في المئة. ولنذكر أنّها تراوحت بين ٩٦ في المئة و٦٠ في المئة في بداية ونهاية المرحلة الحزبية ما قبل الثورة. هذا بالرغم من أن انتخابات عام ١٩٨٤ عرضت كأول انتخابات فعلية منذ الثورة، ودارت بعد صناعة إعلامية وأكاديمية كاملة حول أهمية موجة الإصلاح التي حلت مع نظام مبارك.

والواقع أنّه في الحس الجماهيري الواسع لم يتغير الكثير فقد حاز الحزب الكبير، «حزب الرئيس»، على النسب نفسها التي حاز عليها الاتحاد القومي ثمّ الاتحاد الاشتراكي في أيام عبد الناصر. ففي العام ١٩٧٦ حاز الاتحاد الاشتراكي العربي على ٨٢ في المئة من المقاعد، وفي العام ١٩٧٩ حاز الحزب الوطني على ٧٨ في المئة من المقاعد، أما بعد «الإصلاح الواسع والشامل» عام ١٩٨٤ فقد حاز الحزب نفسه، حزب الرئيس، على ٨٧ في المئة من المقاعد. ومن الواضح أنّه حتّى بدون ظاهرة الحزب الوطني، حزب المؤسسة الحاكمة، أو حزب السلطة والرئيس، لم يشكل ولا يشكل البرلمان المنتخب في حالات الإصلاح مصدر أو مظهر سيادة. لا هو مصدر سيادة، ولا هو سلطة فعلية مقابل الرئيس الذي يجمع حقيقة بين يديه السلطتين التشريعية والتنفيذية. ولا تتعرض سلطته لأي إصلاح. وواضح من السلوك الجماهيري والصراع الحزبي ونسب التصويت أن الشعب تعامل بجدية أكبر مع برلمان المرحلة السابقة للثورة ليس لأنه صاحب السلطة الوحيد كما يفترض في النظام البرلماني، وهو لم يكن كذلك، بل لأنه وازن على الأقل وراقب سلطة الملك والإنكليز واعترض عليها علناً.

ومنذ انتخابات عام ١٩٨٤ يشير د. علي الدين هلال ود. حسن حافظ إلى ظاهرة

ترافق الانتخابات المصرية حتّى اليوم، وهي انخفاض نسبة التصويت في القاهرة. فقد كان ينبغي من حيث عدد السكان أن يكون فيها ثلاثة ملايين ناخب في الجداول، في حين أن المسجلين هم أكثر من مليون بقليل، ومن بين هؤلاء شارك في الاقتراع ٢٣٩ ألف ناخب، أي بنسبة ٢٣ في المئة تقريباً. ولو احتسبت النسبة من الملايين الثلاثة أصحاب حقّ الاقتراع المسجلين وغير المسجلين لانخفضت النسبة إلى ٧,٩ في المئة(٧). وهي نسبة ضئيلة في العاصمة بالذات حيث يفترض أن يرتفع التسييس والوعي السياسي والاهتمام بالسياسة. ولكن ما حصل هو العكس مما يدلّ على أنّها لا تنطلي على الوعي السياسي، فالقرب من الأحداث السياسية في هذه الحالات يبعد عن العملية الانتخابية باعتبارها صورية إلى حدّ بعيد. هذا عدا قدرة النظام على منع أحزاب من التسجيل وتقييد حرية حركتها وتزييف الانتخابات واستخدام العنف كما جرى في انتخابات عام ٢٠٠٦.

أستعرض هنا باختصار شديد النموذج الأكثر غنى والأطول عمراً لإصلاح يحدث في مناطق لا علاقة لها بمصادر السلطة الحقيقية، ويرافقه ابتعاد عن مصادر شرعية النظام القومية والاجتماعية، وفي ظلّ توسيع الفجوة بين الأمة والمواطنة، وتوسيع الفجوة الاجتماعية، ويؤدي في النهاية إلى نتائج غير ديمقراطية حتّى بالمعنى الضيق للكلمة، أي المشاركة الجماهيرية، ناهيك بالحقوق والحريات.

تطورت الديمقراطيات عموماً في عمليات تدريجية. وإذا كان ذلك يصحّ بالنسبة لدول العالم في الموجة الثالثة فإنه يصحّ للحالة العربية الحالية بدرجات أكبر، فنحن لا نعرف في الحالة العربية المعاصرة وجود قوى انقلابية ثورية ديمقراطية جدية وقوية تطرح مسألة الثورة الديمقراطية. وعموماً كانت القوى التي أعدت للثورات من قبل حركات اشتراكية أو إسلامية أو قومية. ولا نعرف عن حالة عربية يُعِّد فيها الديمقراطيون لإمساك الحكم بالثورة. وربما يذكر القارئ العربي الحالة الشهيرة الفريدة من نوعها، وهي حالة انقلاب الجيش في السودان بقيادة «سوار الذهب» يوم ٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٥. ففي خطوة فريدة تخلى سوار الذهب عن السلطة طوعاً وبادر إلى انتخابات. ونحن نعرف النتيجة الآن. وقد تلتها حالة موريتانيا، إذ سلَّم المجلس العسكري السلطة لرئيس منتخب بعد تنظيم الانتخابات في العام ٢٠٠٧ كما تعهد. وهي عملية واعدة قوبلت بفتور رسمي عربي كما نعرف. ويصعب توقع نتائجها عند كتابة هذه السطور. ولكنها ليست حالة انقلابية محض، بل هي مسألة إصلاح طويل المدى حتّى لو تخللتها انتفاضات أو انقلابات. وحتّى لو افترضنا

(٧) حسن حافظ وعلي الدين هلال، «تحليل انتخابات ١٩٨٤،» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٩-٣٥٠.

إمكانية انقلاب ديمقراطي فلن يغني ذلك عن قيامه بإصلاحات تدريجية تمكنه من بناء الديمقراطية.

من هذا المدخل لتكرر الخيبة العربية من الإصلاح نلج مسألة الإصلاح. وما يميز حالات الإصلاح العربية التي نعرفها أن السلطة تصل في مرحلة تاريخية محددة إلى قناعة أن من مصلحتها، نتيجة لتغير الظروف في البلد، أو الظروف الدولية أن تغير أدوات حكمها، أي أنها لم تعد تستطيع الاستمرار بالحكم بالوسائل القديمة فاختارت أن تبدأ بتغيير وسائل الحكم. وهذا ما درجت العادة على تسميته «إصلاحاً» (Reform). وفي كلّ الحالات الأوروبية وغير الأوروبية المذكورة أعلاه والتي قاد فيها الإصلاح إلى تحول ديمقراطي أفلتت المبادرة من يد النظام وتحول الإصلاح إلى مسرح أو حلبة تشارك فيها أيضاً قوى المعارضة التي تطالب بالتغيير السياسي وتبادل السلطة. **ولكن «الاستثنائية العربية» المعاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام وبقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح تقدّماً وتراجعاً، أي أنه في حالات عديدة بقي يملك حتّى المبادرة للتراجع عن إصلاحات قام بها.**

في التسعينيات انطلقت محاولات الإصلاح الذي تقدّمت به بعض الأنظمة العربية، مثل الأردن واليمن ومصر (منذ منتصف الثمانينيّات) والكويت والبحرين وتونس والمغرب والجزائر وموريتانيا. وفي المغرب وصل الأمر أن استدعى الملك أو الحاكم الفعلي رئيس المعارضة نفسه لتشكيل الحكومة في عملية تناوب طيلة نهاية التسعينيّات، من دون أن يمس ذلك بمصدر السلطة الفعلية مهما حصل رئيس الحكومة على صلاحيات.

وما لبثت أن ظهرت انتكاسات معروفة أشهرها في الجزائر في انقلاب عام ١٩٩٢ بعد نجاحات الجبهة الإسلامية للإنقاذ في المرحلة الأولى، تبعتها «انتكاسات»، أو للدقة تبدد الأوهام الكبرى من الإصلاح في الأردن ومصر واليمن. وباتت الأدبيات العربية تصف الإصلاح بالكثير من النقد الحاد(٨). وخصوصاً بعد أن

---

(٨) يلخص الجابري هذا التقييم باعتبار الإصلاحات التي تمت ديكوراً لجوهر غير ديمقراطي وأن ما يوجد في المنطقة العربية هو: «إما دول الفرد أو الحزب الوحيد، وإما دولة المؤسسة العشائرية (القبيلة) أو دولة جرى تخفيف جوهرها الـ«لا ـ ديمقراطي» بمظاهر ديمقراطية شكلية ومزيفة». انظر: محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣)، ص ٥؛ برهان غليون، «نكسة الديمقراطية في المنطقة العربية،» في: رغيد الصلح [وآخرون]، **حوار من أجل الديمقراطية**، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧ ـ ١٤، و Anoushiravan Ehteshami, «Is the Middle East Democratizing?,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 26, no. 2 (November 1999), pp. 199-217.

تبين أن قوة أجهزة المخابرات لم تتقلص، وأن الحكم قد مرّ في الواقع بعملية تجميل، ولكنه بقي بمصادر قوته المعروفة، يرسم ويلغي المراسيم ويغير نتائج الانتخابات وطريقة الانتخابات لصالحه.

ولم يتناول الإصلاح في أية حالة صلاحيات مصدر السلطة الفعلي، ملكاً كان أم رئيساً. والانتخابات البرلمانية لم تمكّن أي معارضة فعلية من الحصول على أغلبية، ولو لجأت السلطة الحاكمة إلى منع الانتخابات، أو التزوير، أو باتّباع طريق انتخاب مفصلة تفصيلاً ثمّ مرقعة ترقيعاً لتلائم حاجات النظام. وظهر ما أسميناه أعلاه بحزب الرئيس، أو اخترعت فئة مستقلين يدعمهم النظام الحاكم. وعموماً لا يلتزم النظام حتى بعد الانتخابات بضرورة أن تشكل الحكومة من قبل الأغلبية البرلمانية، وتبقى مسألة تشكيلها مسألة إرادة سامية.

وبقيت الأجهزة الأمنية أدوات سياسية بيد النظام وحزبه الحاكم وتتدخل في السياسة، ولا تقتصر مهمتها على المحافظة على أمن البلد، بل يشمل أمن البلد من منظورها أمن النظام بالمعنى الضيق للكلمة. وهذا هو أيضاً حال وسائل الإعلام الرئيسيّة المرئية والمسموعة بعد الإصلاح. فقلما تميِّز أنظمة الدول العربية بين الإعلام الرسمي وإعلام النظام، وبين إعلام الدولة وإعلام الحكومة. ولم يقم أي إصلاح عربي بصنع هذا التمييز وتأكيد مثل هذا الفرق بين إعلام رسمي للدولة وبين إعلام في خدمة النظام الحاكم. وانحصرت التعددية الإعلامية التي يتم الصراع عليها في أفضل الحالات في الصحف المكتوبة التي لا ينكشف لها الجمهور الواسع. وهذا هو بالتأكيد مصدر الانزعاج لدى الأنظمة من ظاهرة الفضائيات العربية الموجهة إلى سوق قومية ثقافية ولغوية، تمنع احتكار فضاء المرئي والمسموع من قبل الدولة القطرية. ولا يكفي أن الصلاحيات بقيت بيد الرئيس أو العاهل أو القائد أو الملك مع تجميل إصلاحي برلماني، إلا أن هذه الصلاحيات استغلت لإقامة حزب الرئيس أيضاً، وهي ظاهرة جديدة في مصر والجزائر حلّ فيها حزب الرئيس محل جبهة التحرير أو الاتحاد الاشتراكي وغيرها[٩].

هذا الحزب الذي ينتخبه موقع الرئيس، ولا ينتخب هو موقع الرئيس أو ينتخب إليه، يفرّغ التعددية الحزبية التي غالباً ما يتشدق بها الإصلاح من المضمون. فحزب الرئيس هو حزب الأجهزة الأمنية وحزب المنافع المادية والواسطة والوظيفة

(٩) عبد النور بن عنتر، «إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي،» في: ابتسام الكتبي [وآخرون]، **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٦٠ - ٦٢.

والقرب من الصحن، وهو بالتالي لا ينافس فعلاً. وإذ يوجه اتهام محق إلى التيارات الإسلامية أنّها لا تنافس ديمقراطياً عندما تضفي قدسية لا تناقش على شعاراتها التي تستخدم الله نفسه جلّ جلاله والنصّ المقدس، فإن حزب الرئيس لا ينافس أيضاً إذ يسخر قدرات المجتمع والدولة والجهاز الحكومي في خدمته. في حين أن المنافسة الديمقراطية تفرض فصلاً بين الدولة وجهازها من جهة، والحزب حتّى لو كان حاكماً من جهة أخرى.

ويبدأ الإصلاح بضغط خارجي أو داخلي، ولكن المبادرة للإصلاح تأتي من النظام. لقد بدأ التحول في البرتغال بانقلاب عسكري بعد هزيمة عسكرية مني بها استعماره في أفريقيا ومست شرعية النظام القائم. وفي اليونان اضطرت الطغمة العسكرية إلى إجراء الانتخابات بعد هزيمة أمام تركيا، وفي الأرجنتين بعد هزيمتها أمام بريطانيا في حرب الفوكلاند بعد محاولة الاعتماد في الشرعية على تأجيج المشاعر القومية وإعادة احتلال الجزر وضمها للأرجنتين. وفي الكثير من الدول في مرحلة حكم الرئيس الأمريكي جيمي كارتر مثلاً اتخذ الضغط الخارجي شكل إثارة مسألة حقوق الإنسان وربط المساعدات الخارجية بها.

وقد تنشأ حاجة النظام إلى الإصلاح بفعل أزمة سياسية ناجمة عن أزمة اقتصادية، كما حصل في مصر بعد انتفاضة الخبز عام ١٩٧٧، وفي الأردن بعد انتفاضة معان ١٩٨٩. وإن ما يهز الأنظمة هو في الغالب أزمة تمس مصدر شرعيتها. مثلاً هزيمة عسكرية لنظام عسكري يستمد شرعيته من قدرته على الصمود والمواجهة أمام عدو خارجي أو أزمة اقتصادية، وبخاصة في الحالات التي يستمد فيها النظام جزءاً كبيراً من شرعيته من قدرته على توفير الحاجيات الأساسية.

ومن منظور الإصلاح ليس سبب الأزمة التي تؤدي إلى مبادرات الإصلاح مهماً بقدر أهمية وجود قوى معتدلة إصلاحية وأخرى محافظة داخل النظام، تختلف في ما بينها على ردّ الفعل على الأزمة: هل يفترض أن يكون ردّ الفعل إصلاحياً أم قمعياً؟ كما تنقسم حول تقدير وزن وقوة الحركة الشعبية والمعارضة الفعلية، حيث يجعل حساب ثمن القمع ونتائجه عند القوى الحاكمة يرجح الكفة ضدّ القمع أو مع القمع.

ويطلق رأس النظام أو صاحب القرار فيه عملية الإصلاح، لأنه والنخبة التي حوله، حزب أو نخبة أو عائلة ترى أنّها لا تستطيع الاستمرار في الحكم بالوسائل نفسها فتبدأ بعملية الإصلاح. وفي النماذج المذكورة تفلت بعد فترة المبادرة من يدها وتقوم قوى أخرى باستغلال عملية الإصلاح لتوسيع نفوذها إلى درجة الملاحظة أن

عجز النظام عن استعادة زمام المبادرة، وتخليه عن استخدام الوسائل القديمة أيضاً تخليه عن وسائله القديمة في الدفاع عن نفسه، ولذلك قد ينهار من دون إطلاق رصاصة واحدة. . . كما حصل في ألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا، يشمل

ففي بعض الحالات يبث النظام إلى كوادره من دون أن يدري أن تخليه عن الوسائل القديمة وصل إلى درجة التخلي عن الوسائل القمعية القديمة. وفي حالات أخرى تقتنع النخب الحاكمة في علاقة جدلية مع المعارضة من خلال حوار سلمي أو لمنع حالة فوضى، أو لوقف حالة فوضى بدأت في مرحلة الإصلاح أن الطريق المتاح والأفضل لحفاظها على مصالحها، بما فيها سلطتها ذاتها يمرّ من خلال الاتفاق مع المعارضة السياسية المتبلورة والتي تنظم ذاتها في مرحلة الأزمة على قواعد لتداول السلطة دورياً في الانتخابات.

في هذه الحالة يكون الدافع إلى الاتفاق على قواعد لعبة لتداول السلطة هو نشوء متغيرات مثل: المصلحة المشتركة، الخوف من مصير سيئ للإطار المشترك الذي يجمع السلطة والمعارضة، والإدراك أن لا أحد منهما قادر على حسم السلطة أو أن ثمن الحسم سيكون باهظاً جداً ولا يتحمل كلّفته أي منهما. . . هذا هو نوع الأفكار التي تدفع نحو الاتفاق على قواعد لعبة جديدة.

اقتبسنا في بداية هذا الكتاب من كتاب **ديمقراطية بدون ديمقراطيين** كمثل على توجه فكري لدى مجموعة من الباحثين[(١٠)] تؤيد فكرة أن الديمقراطية تنشأ نتيجة لحاجات بنيوية أو لغرض الوصول إلى توازنات أو حاجة أحزاب سياسية للتوصل إلى توازن بينها والاتفاق على قواعد لعبة لتأمين مصالح مشتركة وتوفير سفك الدماء. والخروج من الأزمة تعقبه انتخابات، أو الاتفاق على إجرائها على الأقل، وتجري في أثرها عملية «تعوّد» وتكيف وتقبل، واضطرار أحزاب غير ديمقراطية وقوى اجتماعية تمثلها إلى تبني قواعد لعبة ديمقراطية وتكييف نفسها بموجبها. والنظرية قادمة أصلاً من دنكوارت روستو وطورها آدم بريتسفورسكي[(١١)]. وهي تعتمد على حساب براغماتي عقلاني تختار فيه القوى السياسية المتنافسة بين ربح بعض الأشياء في حالة اختيار الإصلاح وإشراك قوى أخرى في السلطة بموجب قواعد يتفق عليها، أو

---

(١٠) المقصود هو جزء من مجموعة الكتاب وليس جميعهم.

(١١) Dankwart Rustow, «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model,» *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3 (April 1970), pp. 337-363, and Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Studies in Rationality and Social Change (Cambridge, MA; New York: Cambridge Uinversity Press, 1991).

خسارة كلّ شيء مع الاستمرار بالنهج القديم. ويواجه الحكم هذا الخيار بعد حالة أزمة أو استعصاء اجتماعي لا يستطيع فيها أن ينفرد طرف واحد في حكم الدولة مع إقصاء الجميع.

والمشكلة أنّه في الحالات التي أنتجتها المسألة العربية من انقسام المعارضات بين أصوليات، وسياسات الهوية، وتأثير الاقتصاد الريعي، وحالات ترييف المدينة وتطور قوى تقليدية مدنية في مواجهة الدولة مع تهميش حقيقي للأحزاب ودورها، أو تحييد للقوى الليبرالية أو الحداثوية ما بين الدولة والقوى التقليدية(١٢)، قد ينشأ وضع يكون فيه الصراع والتوازن هو صراع بين نخب سياسية منظمة في هويات تقليدية يتبعها جمهور من نوع الطوائف والعشائر. وبالتالي تؤدي محاولات التوصل إلى توازن بعد الصراع إلى خلق معادلات توافقية بين طوائف أكثرية وأقلية في أفضل الحالات. فيصبح النموذج اللبناني في حالة السلم طبعاً، كأنه أقصى ما يمكن أن ينشده التوازن في الصومال والبحرين، أو في العراق والسودان، أو ربما في الأردن بين الهويات العشائرية وهوية أردني فلسطيني، وهكذا. والبديل هو أن تطرح «خيارات» شمولية غير ديمقراطية للسلطة الحاكمة. ومن يدري ما هي الصراعات المقبلة في الحاضرات العربية المريّفة في ظلّ المسألة العربية؟

وهذا يعني أن التوازن والسلم الأهلي ومحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه بالتعاون بين قوى تقليدية غير ديمقراطية لا يؤدي إلى ديمقراطية، إذ لا يتضمن التوازن بين قوى غير ديمقراطية أي ديمقراطية.

ويخلط بعض الكتّاب(١٣) بين التعددية الديمقراطية التي تجسد خيارات للمواطن من جهة، ووضع حدود للاستبداد بواسطة مراقبة وموازنة كلّ جماعة تقليدية الجماعات الأخرى إذا اعترف بتعدديتها وتنافسها على الحلبة السياسية نفسها من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن بعض الكتاب يسمون هذه العملية عملية تحول ديمقراطي، إلا أننا نعتقد أن الأمرين مختلفان. فتعدد الانتماءات العضوية وتسييسها قد يقود في أفضل الحالات إلى تعدديةٍ تقيد الاستبداد في حالات السلم الأهلي، وذلك بفعل عملية التوازن والرقابة بين الجماعات التي يحدد بعضها نفوذ بعض، وبفعل الحاجز

---

(١٢) حول ترييف المدينة وأثره في خلق بدائل اجتماعية تقليدية بقيم غير ديمقراطية في مواجهة الدولة وتهميش القوى الحداثوية في الأقطار العربية المختلفة، انظر: متروك الفالح، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٣٤ ـ ١٥٥.

(١٣) Harik, «Pluralism in the Arab World,» pp. 281-282.

الذي تضعه بين الفرد المحتمي بجماعته العضوية وبين تعسف الدولة. ولكنها لا تنشئ ديمقراطية. وهي قد تتحول بنفسها إلى أسوأ حالات الاستبداد بحق الفرد الذي يرفض العضوية القسرية في طائفة أو عشيرة، وبحق الطوائف والعشائر الأخرى.

إضافة إلى ذلك فقد بدا من التطورات التي جرت في العقود الأخيرة أنه في غياب برنامج ديمقراطي فإن الإصلاح العربي يستوعب، أي يحتوي، أو حتّى يشتري فئات من المثقفين والطبقة الوسطى، وأن الحلول الوسط بين الأحزاب تتم تحت مظلة «صاحب السيادة» الحقيقي في البلد، أو في حلّ وسط مؤقت معه، من دون أن يتنازل بشكل جدي عن سلطاته وصلاحياته شبه المطلقة، ومن دون أن يكون هو موضوعاً للإصلاح الذي يقتصر على البرلمان والحكومة. ويبقي هو ومصادر قوته الأمنية والاقتصادية خارج الصفقة، فهو من يبادر إليها ثمّ يباركها وكأنه خارجها. ولذلك تبقى مصادر السلطة والسطوة قائمة في يدّ الحاكم الفعلي كاملة غير ممسوسة، وتمكنه من استعادة المبادرة بعد فترة. عندها يتضح أن عملية الإصلاح هذه لم تكن عملية تحول ديمقراطي. ويثبت مرة أخرى أن على «أحدهم»، ونقصد قوة اجتماعية سياسية، أن تطرح برنامجاً سياسياً ديمقراطياً.

ولا يتعارض توفر قوى تحمل برنامجاً ديمقراطياً مع صفقة تاريخية إذا اكتملت ظروفها أو سنحت الفرصة لها، ولكن مهمة الديمقراطيين في حالة مثل الحالة العربية لا تتلخص بانتظار صفقة بين قوى غير ديمقراطية.

أثبتت الدولة في واقع المدنية المريَّفة التي تفرز فيها مقابل الدولة تنظيمات سياسية حداثوية، ديمقراطية وغير ديمقراطية، وقوى تقليدية القيم أنها تستطيع أن تناور على كسب ود، أو على الأقل احتواء نقمة المجتمع وتوجيهها إلى غير السلطة الحاكمة باستغلال التناقض بين القوتين، التقليدية والحداثوية في تحالف النظام مع طرف ضدّ أطراف كما يخدم ذلك مصالحه. فهو يميل في قضايا الدين وحرية التعبير وحرية الإبداع وحتّى في قضايا الأحوال الشخصية للتحالف مع القوى الدينية الأصولية والتقليدية، أو مع الحركات والأحزاب التي تحمل قيمها ضدّ تعبيرات فنية أو أدبية أنتجها كتاب، أو فنانون أو غيرهم، ممن ليس لهم حيثيات اجتماعية ولا يهددون النظام القائم، ولا يشكل قمعهم تهديداً للنظام. ويؤدي هذا التواطؤ إلى تديين الثقافة السياسية، وتديين الحيز العام، كلّ ذلك بمباركة الدولة التي تتجنب بذلك طرح قضية السلطة ونظام الحكم بجدية.

وبالمقابل، نجد أنّه في قضايا النفوذ السياسي، غالباً ما تتحالف الدولة مع القوى الحداثوية ضدّ القوى التقليدية. وقد تبلغ الأمور أن توزع القوى الحداثوية

نصائح ضدّ التحول الديمقراطي، إذ تخشى وتعبر عن خشيتها للدولة أن تؤدي عملية التحول الديمقراطي السريعة وتداول السلطة في أول انتخابات إلى فوز سريع وساحق للقوى التقليدية والأصولية. وفي الحالتين تؤدي مناورات الدولة إلى إبقاء زمام المبادرة في أيديها.

ونضيف أيضاً أننا نعتقد أن بعض القوى غير الديمقراطية لا تسنح لها فرصة التعود على قواعد اللعبة الديمقراطية واحترامها، إذ تقصى عن الحكم وعن الانتخابات. وإذا انتخبت حوصرت. ويبدو في الحالة العربية أنّه لا مناص للمعارضة الإسلامية الطابع من تبني قواعد اللعبة الديمقراطية وبعض قيمها الأساسية قبل أن تلج الحكم وقبل أن تطرح ذاتها كبديل، لكي تقطع الطريق على المناورة التي يقوم بها الحكم في طريقة الإصلاح. وهذه مسألة للحوار بينها وبين قوى ديمقراطية معارضة تطرح برنامجاً ديمقراطياً، وتتمكن من الحوار على أساسه مع الحكم، أي أنّه لم يعد الحديث عن ديمقراطية بدون ديمقراطيين أمراً ممكناً إطلاقاً. فبدل الخوف الفردي من ورقة الأصوليات والاحتماء بالحكم، من واجب القوى الديمقراطية أن تنظم ذاتها كقوة سياسية لديها برنامج تغيير لتلج في حوار جذري مع المعارضات غير الديمقراطية للاتفاق معها على قواعد اللعبة الديمقراطية وأسس المواطنة والحريات التي يجب أن تحترم من قبل جميع القوى المعارضة، لضمان ألا يكون شعار الديمقراطية المرفوع في وجه النظام تكتيكياً فقط. وطرح البديل غير الديمقراطي بوسائل ديمقراطية أصبح موضع حصار أو احتراب قد يؤدي إلى الحرب الأهلية، وعليه أن يمرّ بعملية تحوُّل عبر تحالف وتفاهم مع القوى الديمقراطية في المجتمع لصياغة صفقة تاريخية للإصلاح نحو تغيير النظام إلى نظام ديمقراطي تلتزم هذه القوى أيضاً بقواعده.

وفي غالبية الحالات في أوروبا الشرقية تحول الحزب الذي كان حاكماً إلى أحد الأحزاب المتنافسة على الحكم في الانتخابات. وفي بعض الحالات عاد إلى الحكم بطريقة الانتخابات، أو توزعت نخبه على عدة أحزاب تتداول السلطة، أو تخلت نخبه عن السلطة السياسية، ولكنها سيطرت على السلطة الاقتصادية عن طريق خصخصة المصانع والمرافق المؤممة وشرائها. وقد جرى ذلك إما مباشرة أو من خلال عصابات ومافيات جنائية واقتصادية. والأمثلة كثيرة في حالة بعض دول أوروبا الشرقية.

لماذا لا تفقد السلطة زمام المبادرة في الحالة العربية؟

أولاً، لأن النظام قادر على إشغال المعارضة بإصلاحات غير جوهرية لا تتناول مصادر القوة والسلطة الحقيقية في البلد. ولأن الإصلاح يتم من دون إشراك قوى

اجتماعية حقيقية من خارج النظام[١٤]. وعموماً يبدأ الإصلاح الذي يؤدي إلى الديمقراطية كما نعرفه في حالة التحول الديمقراطي بالإصلاح من داخل النظام، عقب وفاة زعيم أو تغير في الكاريزما والتوازنات الاجتماعية التي أعقبت وفاته مثلاً، أو بعد أزمة اجتماعية وانتفاضات اقتصادية، ويتم بصفقة اجتماعية تشمل إشراك قوى سياسية من خارج النظام، وذلك عن طريق الانتخابات أو عن طريق الإشراف عليها أو بتحييد أجهزة الأمن لذاتها من المعركة الجارية[١٥].

وثانياً، لأن النظام يناور على الولاءات ما قبل القومية مستفيداً من عدم اكتمال عملية بناء الأمة بالمواطنة داخلياً، وعدم تحقيق انتماء الأكثرية للقومية سياسياً. ولأن النظام يناور على التنافر بين القوى التقليدية والقوى الحداثية في المجتمع، وبين الهويات المختلفة. وكلها قضايا يمكن اعتبارها من تشعبات المسألة العربية أو طبعت بطابعها على الأقل. أو يناور معتمداً على الولاءات ما فوق الدولة مثل العروبة والإسلام ضدّ التدخل الخارجي. وسرعان ما تتبنى القوى المعارضة التكتيكات نفسها. وكلها حالات لا يمكن فهمها من دون وجود مسألة عربية مفتوحة.

وثالثاً، مما زاد خصوصية الإصلاح في الدول العربية تعقيداً أنّه لا يتم، منذ بداية القرن الواحد والعشرين، من خلال صفقة اجتماعية داخلية، وإنما غالباً من خلال صفقة مع الولايات المتحدة مثلاً، أو من خلال «مكرمة ملكية»، أو رئاسية، تبقي

---

(١٤) يعد عبد الإله بلقزيز بسرعة البرق عوائق التحول إلى الديمقراطية في الوطن العربي في أن مصادر شرعية النظام تعيق التحول: الشرعية العصبوية، والشرعية الدينية، والشرعية الوطنية ومقاومة طابو لمنتفعي التحول، ولكن الجيد أنه يطرح ممكنات التحول الديمقراطي سياسياً، وأن هذا يتطلب هدنة بين المعارضة والنظام يتم فيها الاتفاق، أي التوصل إلى إجماع بشأن التحول وإعادة صياغة ما يمكن من مصادر الشرعية بشكل يثبت هذا التحول الديمقراطي. وهذه نقطة هامة وتتوافق كما أفسرها مع تحليلنا أعلاه، لأنه إذا لم يتم الاتفاق بين قوى مختلفة على التحول وإذا لم تشرك السلطة المعارضة فيه يبقى زمام المبادرة للتراجع في يد السلطة، لذلك يبدو الإصلاح شكلياً كما يبدو في الدول العربية. انظر: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (بيروت؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، [٢٠٠٠])، ص ١٣١ - ١٤٩.

(١٥) أطلقت بعض القوى والباحثين تسميات شتى على هذا النوع من اللبرلة والإصلاح فسميت عملية «الدمقرطة الدفاعية والتسلطية الملبرلة «Defensive Democratization, Liberalized Autocracy»»، انظر: Glenn E. Robinson, «Defensive Democratization in Jordan,» *International Journal for Middle East Studies*, vol. 30, no. 3 (August 1998), pp. 387-410; Daniel Brumberg, «Democratization in the Arab World?: The Trap of Liberalized Autocracy,» in: Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East*, Journal of Democracy Book (Baltimor, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), pp. 35-47, and Lisa Anderson, «Arab Democracy: Dismal Prospects,» *World Policy Journal* (Fall 2002), pp. 55-60.

حول هذه التعابير والمصطلحات، انظر قائمة من الأدبيات في: حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٩٠.

صاحب المكرمة ذاته خارج نطاق الإصلاح. أي أن الإصلاح لا يجري من خلال اتفاق اجتماعي مع قوة اجتماعية لكن من خلال مبادرة لنيل الرضا الأمريكي مثلاً، أو من خلال عملية مدروسة لتنفيس غضب الشعب ببعض الخطوات التي سرعان ما يستطيع النظام استعادتها، وإعادة العجلة إلى الوراء وذلك بعد تحقيق الهدف السياسي منها.

نجد في التاريخ العربي المعاصر حالات أعمق لإصلاح مدفوع بأزمات النظام والاقتصاد. من بينها الحالة الجزائرية في عامي ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ التي أدت إلى انتخابات حقيقية بحسب حكم غالبية الهيئات الدولية. ثمّ حصل انقلاب الدولة ممثلة بالجيش وأجزاء من النخب السياسية على الإصلاح عام ١٩٩٢. وبعد هذا الانقلاب على الإصلاح شهدت المنطقة العربية انتخابات أقل أهمية وأكثر تعرضاً لتحكم النظام بنتائجها في العام ٢٠٠٥ في الجزائر ومصر.

وقد تبين مما أوضحناه في الفصلين الأول والثامن أن التدخل الأمريكي لصالح الإصلاحات أمر مشروط ومحدود الضمان، وأن الولايات المتحدة قد تضطر إلى الاختيار بين مصالحها بحلفائها كما هم، أو تهديد هذه المصالح.

وجاءت تطورات الأعوام الممتدة من الـ ٢٠٠٥ حتى ٢٠٠٧، لتتخلى الولايات المتحدة تماماً عن الديمقراطية شعاراً في المنطقة، وتراجع الضغط على الأنظمة الحليفة ولم تنتبه القوى الوطنية والقومية إلى أن هذه فرصتها التاريخية لالتقاط مشروع الديمقراطية وطرحه كمشروع وطني.

ثمّ وكما ذكرنا طرأت إشكالية الإصلاح في دوامة السياسة الأمريكية في المنطقة العربية، بعد أن وضعت الأخيرة مسألة إصلاح الأنظمة، حتى الحليفة لها، على جدول أعمالها وذلك بعد «اعترافات» متكررة بـ «الذنب» لأنها أخضعت في الماضي مسألة طبيعة نظام الحكم للسؤال «لصالح من» يقف نظام الحكم في الصراع العالمي مع الاتحاد السوفياتي والشيوعية؟

ومنذ تغير العقيدة علنياً بتراجع قوة المحافظين الجدد وقعت مسألة الإصلاح في شرك السياسة الأمريكية وأجندتها أيضاً في ما يتعلق بما يعتبر إصلاحاً وما لا يعتبر. وكيف تصنف الأنظمة غير الحليفة لأمريكا كأنظمة شريرة أو دكتاتورية في حين لا ترى الأنظمة الحليفة كأنظمة شرّ على الأقل، ناهيك باعتبار كلّ مبادرة تجميلية، ولو تعلقت بنشاط زوجة الزعيم أو العاهل إصلاحاً. كما بات بالإمكان اعتماد بعض المعادلات وتعريفاتها في سبل الإدارة بشكلية بروتوكول دبلوماسي أو بتنميق تقرير مقدم لهيئة ممولين. حتى قال باحث محبط عن الإصلاح الحالي في بلده الجزائر: «فالديمقراطية التي سوف تنشأ في الجزائر في الأجل المتوسط على الأقل لن تكون لها

الألوان المحلية بسبب التأثير الخارجي فيها، ولأنها تتلقى الفعل أكثر مما تمارسه عن وعي تتفتق عنه عبقريتها، فتكتفي بالحدّ الأدنى النمطي الذي يعرف الديمقراطية بأنها إدارة الشأن العام كما تمليه الأعراف والقوانين الدولية، كما جرى للتقاليد الدبلوماسية والبروتوكولات التي يسير عليها المجتمع الدولي»[١٦].

لقد أخضعت عملية الإصلاح للأجندات الأمريكية إلى حدّ بعيد، مما جعل الولايات المتحدة تغض النظر عن زيادة القمع ضدّ حركات إسلامية أو عروبية معادية لأمريكا وتعتبر المس بحقوق أي ناشط تعدّه ودوداً للسياسات الأمريكية مساً بقيادات المعارضة، أي أن الأجندة الأمريكية باتت تنصب قيادات للمعارضات الشرعية في نظرها والتي تدخل في إطار لعبة الإصلاح الدولية. كما فتح التورط في هذه الدوامة المجال لمقايضة الموقف الإصلاحي بالموقف القومي وفتح هامشاً جديداً للمناورة. فبإمكان نظام أو قوة سياسية على المدى المتوسط إرضاء أمريكا بموقف متساوق مع مبادراتها في الشأن الفلسطيني أو في العراق مقابل أن تغض الولايات المتحدة النظر عن تجاوزات النظام ضدّ خصومه مثلاً، بما في ذلك في العملية الانتخابية.

لم يساهم هذا الإرباك في حلّ المعضلة المعنوية الأساسية التي تواجه مسألة الديمقراطية في المنطقة العربية وهو انقسام المجتمعات بين «معسكر» متمسك بمواقف ومبادئ ونهج وخطاب تعبوي لا عقلاني بل غيبي، وبين ما يبدو عقلانياً وبراغماتياً ولكن غير متمسك بمبادئ متعلّقة بالعدالة والإنصاف... فعادة ما يكون الموقف **الأول** معادياً للولايات المتحدة وسياساتها، وغالباً ما يكون الموقف **الثاني** مرتبطاً بقوى ومؤسسات مؤيدة للمواقف الأمريكية علناً أو باستحياء.

وإذا أردنا تجاوز التشخيص والتوصيف علينا ألا نرى في هذا الوضع قدراً مقدوراً لا فكاك منه. فالحلقة الناقصة هنا هي تنظيم قوى ديمقراطية وطنية مستقلة عن أي طرف دولي خارجي وذات قواعد اجتماعية لا تكتفي بالإصلاح كمطلب، بل تطالب أن تشارك فيه وبوسعها أيضاً أن تفرض ذلك. وتحاول أن تجمع بين الأجندة الوطنية والقومية والموقف المبدئي والعقلانية. وهذه جميعاً مسائل عملية لا بدّ أن ترتكز على تحليلات نظرية في فهم طبيعة الأنظمة وحاجتها إلى الإصلاح وطبيعة هذا الإصلاح. ولكن لا بدّ من الناحية الأخرى أن تضع القوى الوطنية الديمقراطية أجندتها هي بشأن الإصلاح المدفوع بموقف وطني وديمقراطي.

---

(١٦) نور الدين ثنيو، «الأحزاب السياسية في الجزائر والتجربة الديمقراطية،» في: **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

كيف تعرف معارضة أن محاولات إصلاح جارية ليست جدية بل هي تجميلية يستخدمها النظام لتنفيس الضغط حتّى تنقضي الأزمة؟ وكيف تدرك أنّه يجب ألا تتورط في صفقة مع نظام يهدف من خلالها تمرير الوقت حتّى انقشاع الأزمة الداخلية أو الخارجية التي يواجهها؟ لا توجد وصفة طبّية، ولا معادلة سحرية، ولا مادة تغير لونها بوجود «القاعدة» الديمقراطية أو «الحامض» الدكتاتوري كامناً في الإصلاحات. كيف نعرف أن إصلاحاً بدأ كأداة لامتصاص النقمة واحتواء المعارضة يمكن أن يتطور ويفقد فيه الحكم زمام المبادرة؟

لا توجد معادلة نظرية. وتوفر أو عدم توفر شروط الديمقراطية والثقافة الديمقراطية تفيد في تشخيص أمور أخرى، بعد مرحلة الانتقال، ولا تفيد هنا. لكن لدى الناس ما هو أهم من كلّ المعادلات، والوصفات الطبّية. لديهم العقل السليم. وهي الحاسة التي تكاد تنسى في التنظير ذي الطابع الأيديولوجي وفي خضم الدفاع عن مواقف مسبقة. وأي عقل سليم يعرف ويدرك من الخطوات ومن يقف وراءها ولأي هدف، ومن طبيعة الخطوات، إذا كان هنالك تراجع لدى النظام فعلاً. وأي عقل سليم يدرك ما هو المزاج السائد، هل هو مزاج تحولات ديمقراطية ترافقه أجواء وثقافة وحماسة التغيير أم أن هذه إجراءات شكلية.

ولا شكّ أن المعارضة الملاحقة والتي تعاني من الاضطهاد قد تفقد شخوصاً ضعفت أو تعبت وترغب في الصعود إلى القطار حالما يتوقف عند محطتها. وهذه الشخوص والقوى تنظر طبعاً للخطوات المتخذة كأنها إصلاح حقيقي. وهنا يأتي دور الديمقراطيين ليشخصوا هل هو إصلاح أم لا، وكيف يعمقونه نحو اللاعودة إذا كان إصلاحاً، وكيف لا يتورطون فيه كشاهد زور أو شفيع، ليصبحوا أقل استقلالية عن النظام بعد أن يتراجع عن هذه الخطوات؟

لا يوجد ما يساعد الديمقراطي في هذه الحالة إذا كان قوة منظمة ويرغب في أداء دور، سوى بوصلته التي يحملها هو في رأسه والمؤلّفة من العقل السليم والموقف القيمي والجاهزية الكفاحية. هنا، وفي مثل هذه اللحظات يدرك الديمقراطي فجأة أهمية أن يكون مسيَّسا، وليس مجرد واعظ بالديمقراطية. فالوعظ بالديمقراطية قد يثقف الناس في محاسنها ولكنه لا يرشد الديمقراطي إلى القرار الصحيح في مثل هذه الحالة.

بـــدل الخـــاتمة

يقول الكواكبي: «وإذا سأل سائل، لماذا يبتلي الله عباده بالمستبدين؟ فأبلغ جواب مسكت هو: إن الله عادل مطلق لا يظلم أحداً، فلا يولى المستبد إلا على المستبدين. ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كلّ فرد من أسراء الاستبداد مستبداً في نفسه، لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلّهم، حتى ربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره.

فالمستبدون يتولاهم مستبد والأحرار يتولاهم الأحرار، وهذا صريح معنى: كما تكونون يولى عليكم».

كانت هذه مساهمة في تحليل ما أطلقنا عليه تسمية «المسألة العربية» المفتوحة كمسألة قومية، وكمسألة شرعية الدولة، وكمسألة إعاقة تحول القومية إلى دولة والدولة إلى أمة مواطنية، وما يترتب على ذلك من فعل لبنى ما قبل قومية طائفية وعشائرية وغيرها. كانت هذه مساهمة في فهم التشابك بين الديمقراطية والمواطنة وإشكالية سياسات الهوية المتأثرة بالمسألة العربية. وكانت هذه مساهمة في فهم القوى الديمقراطية لدورها كقوى ديمقراطية عليها أن تتنظم وتضع برنامجاً سياسياً بأجندة وطنية وقومية. وخلال ذلك حاولنا أن نحلل دور وأهمية دولة الريع ودور الثقافة وغيرها. وقد عالجنا هذه العوامل والقضايا في ظلّ الخصوصية العربية أو الاستثنائية العربية التي تجعل هذه عوامل إعاقة للتحول الديمقراطي. وقد حددنا بداية أن الديمقراطية يمكن أن تعيد إنتاج ذاتها من دون ديمقراطيين، ولكنها لا يمكن أن توضع كرؤية وكبرنامج عمل في ظروف مثل الظروف العربية من دون ديمقراطيين. كما لا يمكن أن يتولاها انتهازيون مرتبطون بموازين القوى الإقليمية وتغيير تحالفاتهم من تحالف مع النظام إلى تحالف مع أمريكا، وسرعان ما يغيروا تحالفاتهم مرة أخرى عندما يحين الوقت.

ولقد جاء في هذا الكتاب ما يلي:

١ ـ لا وجود لنظرية تفسر غياب الديمقراطية في بلد من البلدان.

٢ ـ يجب التمييز بين تاريخ نشوء الديمقراطية في بلدان المنشأ والنظريات التي تفسر نشوءها، ونظرية الديمقراطية التي تشرح مكوناتها وعناصرها وكيفية إعادة إنتاجها لذاتها وتطورها بعد أن قامت. وطبيعة القوى السياسية للأزمة لكل مرحلة.

٣ ـ يجب التمييز بين النظريات التي تفسر نشوء الديمقراطية التدريجي في بلدان المنشأ، وتفسير التحول المتأخر في عصرنا.

٤ ـ التحول المتأخر والحالي هو تحول غير تدريجي يحصل مرة واحدة بناء على نموذج أصبح ناجزاً في دول تتوفر فيها مقومات أقل.

٥ ـ يزيد هذان العاملان من أهمية العنصر الذاتي السياسي والثقافي للتعويض عن نقص العوامل البنيوية، لأن التحول لن يتم تدريجياً عبر عملية تنشئة وتعويد وتثقيف تدريجية. وتزداد أهمية الثقافة السياسة بالذات في مجتمعات ودول تفتقر إليه. في هذه الحالة تحديداً تزداد أهمية دور الثقافة والسياسة والتنظيم.

٦ ـ لا يمكن أن يتم التحول الديمقراطي في العالم العربي من دون أن يتنظم الديمقراطيون، ومن دون إرادة وفعل ديمقراطيين. ولا يمكن الاعتماد على العوامل البنيوية أو فعل التوازنات بين قوى سياسية متصارعة لتفعل فعلها. فهذه القوى المتصارعة هي غالباً مؤلّفة من ممثلي جماعات تقليدية في سياسات هوية، لا يولِّد التوازن بينها ديمقراطية.

٧ ـ فرض الديمقراطية بواسطة تدخل خارجي، إذا كانت إقامة الديمقراطية مقصودة فعلاً أو غير مقصودة، يصطدم مع مسألة عربية مفتوحة فعلاً على شكل دولة غير شرعية سهلة التفكك، ومجتمع تتحول تعدديته إلى طوائف وعشائر.

٨ ـ التدخل الأمريكي لمصالح سياسية واقتصادية أو بدوافع المحافظين الجدد الأيديولوجية تحت شعار الديمقراطية وبناء الأمة، أساء لقضية الديمقراطية لأنه وضعها خارج الأجندة الوطنية والسيادة، وفي تعارض تام مع كل الإشكاليات البنيوية والأيديولوجية التي تفتحها المسألة العربية.

٩ ـ حتى لو كان الدافع للإصلاح وغيره عاملاً خارجياً، مثل ضغط أو هزيمة عسكرية أو أزمة ديون، فإن الديمقراطية أجندة وطنية قومية في دولة ذات سيادة.

١٠ ـ يعني ما سبق أمرين أساسيين:

أ ـ لا يمكن معالجة مسألة التحول الديمقراطي المتأخر من دون أخذ هذه العوامل للثقافة والسياسة بعين الاعتبار.

ب ـ ولا يمكن أن يتم ذلك من دون أن يتنظم الديمقراطيون ليطرحوا مشروعاً سياسياً وبرنامجاً سياسياً، ومن دون أن يحملوا وينشروا ثقافة ديمقراطية. ولا تصحّ مقولة الديمقراطية من دون ديمقراطيين في هذه الحالة وتحديداً في الحالة العربية وفي ظلّ المسألة العربية.

١١ ـ ولكن يجب التمييز بين الثقافة السياسية للجماهير وتعيين عوامل مثل الدين وغيره من ثقافات ثابتة كبديل جديد للعنصرية، أي نظرية الثقافات والصراع الثقافي، وبين ثقافة النخب السياسية الفاعلة. ولقد رفض الكتاب الفرضيات **الأولى** وأكد على **الثانية**، أي ثقافة النخب السياسية.

١٢ ـ كلّ العوامل التي تعتبر هامة لنشوء الديمقراطية يعتبر غيابها عوامل إعاقة للديمقراطية. وهذا يتوقف على نظرية الانتقال للديمقراطية صاحبة الشأن. ومن عوامل الإعاقة: الدولة الريعية، ضعف الطبقة الوسطى، ضعف الثقافة الديمقراطية، والقبلية والعشائرية ومنع نشوء مواطن فرد ومجتمع تعاقدي. ويعالج الكتاب هذه القضايا بالتفصيل. ولكنه يضع التحفظات التالية:

١٣ ـ لا يمكن فهم فعل هذه العوامل بمعزل عن كون التحول لا يحاكي التحولات في دول الأصل. ومن هنا لا توجد نظريات تحول مؤكّدة، فكلها نتاج استقراء تجارب سابقة.

١٤ ـ لا يمكن فهم فعل هذه العوامل من دون المسألة العربية. مسألة أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين.

١٥ ـ أفسحت هذه الحالة المجال لمرجعيات «ما فوق الدولة»: العروبة والإسلام، و«وما دون الدولة»، «ما قبل الدولة»، أو «ما قبل القومية»: القبيلة والعائلة والطائفة، للتنافس على حساب الوحدة الوطنية والولاء المطلوب لبناء أمة المواطنين أو حتى قومية إثنية قطرية، كما وضعت الأساس لتحول تيارات واسعة من القومية العربية إلى أيديولوجيا قومية تبريرية معادية للديمقراطية. ولم تنشأ الحلبة اللازمة لتفاعل قوى سياسية نحو التحول الديمقراطي... ناهيك بالأصوليات على أنواعها.

١٦ ـ بين تحويل القومية العربية إلى أيديولوجيا تعويضية وتبريرية وتجاهل القومية العربية ومحاولة استبدالها، لم تنجح الدولة الوطنية لا في بناء أمة مواطنين ولا قومية إثنية محلية توازي عملية بناء مواطنة.

١٧ ـ عندما نفذت الأنظمة مضطرة إصلاحاً سياسياً، لم يمس هذا الإصلاح

مصدر السلطة الرئيسيّة، وهي لم تفقد المبادرة، فبقيت تخفف وتزيد الإصلاح كما تشاء في ظلّ العوامل أعلاه، وبخاصة قدرتها على المناورة بين وطنية الداخل والتدخل الخارجي، وبين تبعية القوى التقليدية الطائفية والعشائرية، والتنافس بين الأصوليات والقوى الحداثية.

١٨ ـ لا يمكن تجاهل القومية حيث نشأت وتسود قومية ثقافية تتوق للتحول إلى قومية سياسية وإلى دولة. وبناء المواطنة الحديثة أصلاً يتم عبر القومية نحو الأمة أو عبر بناء أمة المواطنين. ولا يمكن تجاهل العنصر الحداثي الكامن فيها والذي يهمِّش بنى ما قبل الدولة.

١٩ ـ لم يعد بوسع القومية العربية أن تطبق ذاتها على أساس تجاهل الدول القائمة، ولذلك لا بدّ من أن تلتقي مع البرنامج الديمقراطي، لكي تنتصر وتنفي ذاتها في المواطنة الديمقراطية المشتركة في الأمة المدنية.

٢٠ ـ تعني المسألة العربية في ما تعنيه أن نفس العناصر التي تمنع تحقق الأمة في داخل الدولة القطرية وخارجها، هي العوامل التي تعيق التحول الديمقراطي.

هذه مساهمة نظرية، ربما تساهم في تحديد من نكون لكي تكون تلك مساهمة في تحديد من يولى علينا.

انطلق هذا الكتاب من منطلق أنّه يفترض أن يولى على المجتمع ما هو أفضل قليلاً من المتوسط العام لحالة المجتمع، ومن أن حالة المجتمع متغيرة، ومن أننا نصنع يومياً ما نكون وبالتالي من يولى علينا، بما في ذلك من خلال الفعل النظري والبحثي والسياسي. المقاربة الصحيحة لـ «كما تكونون يولى عليكم»، لا تعني القبول لا بمن يولى ولا بحال من يولى عليه. وهذا يتطلب فعلاً سياسياً يغير أولي الأمر والمولين عليهم. إن الاكتفاء بنقد أي من طرفي المعادلة الشعب أو الحكومات، المجتمع أو نظام الحكم، يعني تفعيل المقولة أعلاه ضدّ أي تغيير تحت شعار «كما تكونون يولى عليكم».

ونحن نريد عبارة «كما تكونون يولى عليكم» أن تكون دافعاً للتغيير وليس لتبرير وجود من يولى علينا. لقد فتحنا هنا المسألة العربية للنقاش في عملية صنع حالنا وتحديد من نكون ومن يولى علينا. وربما نصنع حالنا وما نكون ليس من خلال تحديد من يولى علينا، بل كيف يولى علينا من يولى؟ وكيف يساءل ويحاسب وتحدد صلاحياته؟ إن مسألة الديمقراطية عربياً هي مسألة من يكون المواطنون، وكيف وبأي طريقة يولى من يولى عليهم؟

المراجـــع

١ - العربيــة

كتــب

إبراهيم، حسنين توفيق. **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

الأنصاري، محمد جابر. **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة المغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

ـــ. **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

البستاني، سليمان. **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده.** تحقيق ودراسة خالد زيادة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

بشارة، عزمي. **طروحات عن النهضة المعاقة.** بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٣.

ـــ. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي).** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

ـــــ. **في الديمقراطية والمجتمع المدني**. بيروت؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، [٢٠٠٠].

بوطالب، محمد نجيب. **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤١)

البيطار، نديم. **حدود الهوية القومية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

ـــــ. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. نقله إلى العربية محمد المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. ٣ مج.

خالد، خالد محمد. **من هنا نبدأ**. القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠.

خليفات، سحبان. **الديمقراطية في الأردن: سياقها الدولي وشروطها الموضوعية: محاضرة**. ط ٢. عمان: [المؤلف]، ١٩٩٦.

الخوري، فؤاد إسحق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

دايموند، لاري (معد). **مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة**. ترجمة سمية فلوعبود. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.

دروزة، محمد عزة. **دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة إلى الآن**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٠.

الدوري، عبد العزيز. **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥.

ـــــ. **الجذور التاريخية للقومية العربية**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠. (سلسلة الدراسات القومية)

الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي**. ترجمة بوليس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢.

سيف الدولة، عصمت. **الطريق إلى الوحدة العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨. (المفكر العربي)

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الشويري، يوسف. **القومية العربية: الأمة والدولة في الوطن العربي، نظرة تاريخية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

الصبيحي، أحمد شكر. **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧)

الصعيدي، عبد المتعال. **من أين نبدأ؟**. القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٠].

الصلح، رغيد [وآخرون]. **حوار من أجل الديمقراطية**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

الصواني، يوسف. **القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**. نقله إلى العربية سمير كرم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة أطروحات الدكتوراه، ٤٧)

طرابيشي، جورج. **في ثقافة الديموقراطية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨. (المفكر العربي)

ـــــ. **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

عبد الله، ثناء فؤاد. **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

عبد الرحيم، حافظ. **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية - سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٩)

العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

العظمة، عزيز. **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

ـــــ والسيد ولد أباه. **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

العلي، أحمد صالح. **الدولة في عهد الرسول**. بغداد: المجمع العلمي، ١٩٨٨.

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

الغزالي، محمد. **من هنا نعلم**. ط ٣. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الغنوشي، راشد. **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. ط ٢ منقحة ومزيدة. هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣. (قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩)

الفالح، متروك. **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

القرضاوي، يوسف. **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. ط ٣. القاهرة: [دار الاعتصام]؛ مكتبة وهبة، ١٩٧٧. (حتمية الحلّ الإسلامي؛ ١)

قرم، جورج. **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة (تاريخ حداثة غير منجزة)**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الكتبي، ابتسام [وآخرون]. **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠)

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. تحقيق محمد جمال طحان. دمشق: الأوائل، ٢٠٠٤.

كوثراني، وجيه. **هويات فائضة ـ مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية. تحرير علي خليفة الكواري.
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

المقدادي، درويش. **تاريخ الأمة العربية**. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٣٩.

المودودي، أبو الأعلى. **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية**. القاهرة: مطبعة دار الأنصار، [د. ت.].

مونتسكيو. **روح الشرائع**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٣.

نافعة، حسن [وآخرون]. **التطور الديمقراطي في مصر: قضايا ومناقشات**. تحرير علي الدين هلال. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦.

النقيب، خلدون حسن. **آراء في فقه التخلف: العرب والغرب في عصر العولمة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

ـــ. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. تحرير علي خليفة الكواري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

دوريات

البيطار، نديم. «الفكر الوحدي: نقد عام.» **الوحدة**: العدد ٧، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٧، كانون الثاني/يناير ١٩٩٣.

ـــ. «مفاهيم العدل والحقوق في النصوص العربية الإسلامية.» **أخبار العرب**: ٢٥/٤/٢٠٠١.

جدعان، فهمي. «نحن والديمقراطية.» **عالم الفكر**: السنة ٢٩، العدد ٣، ٢٠٠١.

جناحي، عبد الله. «العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٨، شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

حجاب، محمد فريد. «أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٤، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢.

الحياة: ١٩/ ١١/ ٢٠٠٦.

روبين، مايكل. «من قتل مذهب بوش؟.» **هآرتس**: ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٥.

العظمة، عزيز. «حدود الخطاب الإصلاحي العربي.» **دراسات عربية**: السنة ٣٣، العددان ٩ ـ ١٠، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٧.

غندور، ظاهر. «جذور الديمقراطية الحديثة.» **الفكر العربي**: كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٩٣.

نــدوات، مؤتمــرات

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.

جامعة الدول العربية: الواقع والطموح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

الديمقراطية في العالم العربي: أبحاث المؤتمر الأول لعلم السياسة ٥، ٦، ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩ (الجزء الثالث). بيروت: منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، ١٩٥٩.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكوماتيي». إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu-Lughod, Janet L. *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971. (Princeton Studies on the Near East)

Adorno, T. W. [et al.]. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper, [1950]. (Studies in Prejudice)

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London; New York: Verso, 1992.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989.

Ankersmit, F. R. *Political Representation*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. (Cultural Memory in the Present)

Barro, Robert. *Determinants of Economic Growth; A Cross-Country Empirical Study*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. (Lionel Robbins Lectures)

Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani (eds.). *The Rentier State*. London; New York: Croom Helm, 1987. (Nation, State and Integration in the Arab World; v. 2)

Berman, Paul. *Terror and Liberalism*. New York: Norton, 2003.

Bill, James A. and Robert Springborg. *Politics in the Middle East*. 3rd ed. Glenview, IL: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education, 1990. (Scott, Foresman/Little, Brown Series in Comparative Politics)

Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Brynen, Rex, Bahgat Korany and Paul Noble (eds.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998. 2 vols.

vol. 1: *Theoretical Perspectives*.

Charrad, Mounira. *States and Women Rights: The Making of Post Colonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press, 2001.

Choueiri, Yousef M. *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980*. London; New York: Routledge, 1989.

Dahl, Robert A. *Polyarchy; Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

Diamond, Larry and Marc F. Plattner (eds.). *The Global Resurgence of Democracy*. 2nd ed. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996.

——, —— and Daniel Brumberg (eds.). *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimor, MD: Johns Hopkins University Press, 2003. (Journal of Democracy Book)

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

Feldman, Noah. *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

_____. *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

Gelvin, James L. *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of the Empire*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

Guibernau, Montserrat and John Rex (eds.). *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997.

Haggard, Stephan and Robert R. Kaufman. *The Political Economy of Democratic Transitions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Hamarneh, Mustapha. *Revisiting The Arab Street: Research From Within*. Amman: Center for Strategic Studies, University of Jordan, 2005.

Holmes, Stephen and Cass R. Sunstein. *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*. New York: W. W. Norton, 1999.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

_____. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

_____. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991. (Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series; v. 4)

_____. *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster, 2004.

Janoski, Thomas. *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 1998.

Kedourie, Elie. *The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies*. With a new introduction by David Pryce-Jones. Chicago, IL: Ivan R. Dee, 2004.

_____. *Democracy and Arab Political Culture*. London; Portland, OR: F. Cass, 1994.

Kuper, Adam. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Latouche, Serge. *The Modernization of the World: The Significance, Scope, and Limits of the Drive towards Global Uniformity*. Translated by Rosemary Morris. Cambridge, MA: Polity Press, 1996.

Lukacs, George. *The Destruction of Reason*. London: Atlantic Highlands, 1980.

_____. *Die Zerstörung der Vernunf* (Different Editions).

Lutfiyya, Abdulla M. and Charles W. Churchill (eds.). *Readings in Arab and Middle Eastern Societies and Cultures*. The Hague: Mouton, 1970.

Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class, and other Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1950.

Migdal, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Mill, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. Edited with an introduction by John Gray. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991. (World's Classics)

Moore, Barrington (Jr.). *Social Origins of Dictatorship and Democracy; Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, MA: Beacon Press, [1966].

Ober, Josiah and Charles Hedrick (eds.). *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Paperbacks)

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead (eds.). *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy, Pt. 4: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986.

Popper, Karl Raimund. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Keagan Paul, 1974.

Potter, David [et al.] (eds.). *Democratization*. Cambridge, UK: Polity Press in association with the Open University; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997. (Democracy–from Classical Times to the Present; 2)

Pryce-Jones, David. *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*. New York: Harper and Row, 1989.

Przeworski, Adam. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991. (Studies in Rationality and Social Change)

Rosenberg, A. *Democratie und Sozialismus: Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962.

Rugh, Andrea B. *Family in Contemporary Egypt*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1984. (Contemporary Issues in the Middle East)

Sartori, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited-Part One: The Contemporary Debate*. Chatham, NJ: Chatham House Publishers, 1987.

Sieys, Emmanuel Joseph. *What is the Third Estate*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Classics, 1982.

Stouffer, Samuel A. [et al.]. *The American Soldier*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. 2 vols. (Studies in Social Psychology in World War II; v. 1-2)

Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. (Oxford Political Theory)

Periodicals

Ajami, Fouad. «The End of Pan-Arabism.» *Foreign Affairs*: vol. 57, no. 2, Winter 1978-1979.

Anderson, Lisa. «Arab Democracy: Dismal Prospects.» *World Policy Journal:* Fall 2002.

Bates, Robert [et al.]. «The Politics of Interpretation: Rationality, Culture, and Transition.» *Politics and Society*: vol. 26, no. 4, 1998.

Bellin, Eva. «Civil Society: Effective Tool of Analysis for Middle East Poltitics.» *Political Science*: vol. 17, no. 3, 1994.

Chevre, Mathilde. «The Nile: A River Crossing Two Cairos.» *Arabic Trends* (Paris): no. 3, October 1998.

Diamond, Larry. «Democracy and Post-War Iraq.» *National Interest*: May 2003.

Doorenspleet, Renske. «Reassessing the Three Waves of Democratization.» *World Politics:* vol. 52, no. 3, April 2000.

Ehteshami, Anoushiravan. «Is the Middle East Democratizing?.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 26, no. 2, November 1999.

Gause III, F. Gregory. «Can Democracy Stop Terrorism?.» *Foreign Affairs*: September - October 2005.

Goldberg, Ellis. «Why Isn't there More Democracy in the Middle East?.» *Contentions*: vol. 5, no. 2, Winter 1996.

Hamdi, Mohamed Elhachmi. «The Limits of the Western Model.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, April 1996.

Hinnebush, Raymond. «State and Civil Society in Syria.» *Middle East Journal*: vol. 47, no. 2, 1993.

Hudson, Michael. «Obstacles to Democratization in the Middle East.» *Contention*: vol. 5, no. 2, Winter 1996.

Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations?.» *Foreign Affairs*: Summer 1993.

Ikegami, Eiko. «Citizenship and National Identity in Early Meiji Japan, 1868-1889: A Comparative Assessment.» *International Review of Social History*: vol. 40, no. 3, 1995.

Joseph, Suad. «Democrats and Patriarchs: Comments on Michael Hudson's Obstacles to Democracy in the Middle East.» *Contention:* vol. 5, no. 2, Winter 1996.

Kurth, James. «Iraq: Losing the American Way.» *American Conservative*: 15 March 2004.

Lewis, Bernard. «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview.» *Journal of Democracy:* vol. 7, no. 2, 1996.

____. «The Roots of Muslim Rage.» *Atlantic Monthly*: vol. 266, no. 3, 1990.

Lipset, Symour Martin. «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,» *American Political Science Review*: vol. 53, no. 1, March 1959.

New York Times: 2/11/2006.

Pratt, Nicola. «Culture and Democratization: The Case of Egypt.» *New Political Science*: vol. 27, no. 1, March 2005.

Perry, Glenn F. «Democracy and Human Rights in the Shadow of the West.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 14, no. 4, 1992.

Pfaff, Richard H. «The Function of Arab Nationalism.» *Comparative Politics*: vol. 2, no. 2, January 1970.

Przeworski, Adam [et al.]. «What Makes Democracies Endure?.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 1, 1996.

Robinson, Glenn E. «Defensive Democratization in Jordan.» *International Journal for Middle East Studies:* vol. 30, no. 3, August 1998.

Roll, Richard and John Talbott. «Political Freedom, Economic Liberty, and Prosperity.» *Journal of Democracy:* vol. 14, no. 3, July 2003.

Ross, Michael L. «Does Oil Hinder Democracy?.» *World Politics:* vol. 53, no. 3, 2001.

Rustow, Dankwart. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model.» *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

Stepan, Alfred and Graeme B. Robertson. «An Arab More than Muslim Electoral Gap.» *Journal of Democracy*: vol. 14, no. 3, 2003.

Susser, Asher. «The Decline of the Arabs.» *Middle East Quarterly:* vol. 10, no. 4, Fall 2003.

Tilly, Charles. «Citizenship, Identity and Social History.» *International Review of Social History*: vol. 40, no. 3, 1995.

Time: 15 June 1992.

Walker, Scott and Steven C. Poe. «Does Cultural Diversity Affect Countries' Respect for Human Rights?.» *Human Rights Quarterly*: vol. 24, no. 1, 2002.

Wedeen, Lisa. «Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science.» *American Political Science Review:* vol. 96, no. 4, December 2002.

Wickham, Carrie Rosefsky. «Beyond Democratization: Political Change in the Arab World.» *Political Science and Politics*: vol. 27, no. 3, September 1994.

Conference

Die Vielfalt der Kulturen. Herausgegeben von Jorn Rusen, Michael Gottlob und Achim Mittag. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. (Erinnerung, Geschichte, Identitat; 4)

Document

Carson, Jayne A. (Colonel). «Nation-Building: The American Way.» Project Advisor Colonel James Helis (Usawc Strategy Research Project, United States Army, U. S. Army War College Carlisle Barracks, Pennsylvania 17013).

فهـــــــرس

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب الاستثنائية العربية التي تعيق حدوث تحوّل ديمقراطي في العالم العربي. ويتناول الكاتب هذا الموضوع تحت مسمى «المسألة العربية» الشامل للدلالة على عدم حل المسألة القومية العربية بتشعّباتها المختلفة. ويستعرض معيقات التحوّل الديمقراطي بالجمع بين القومية والديمقراطية.

وتبعاً لهذا النهج، يحاول الكتاب أن يقدّم حلاً ديمقراطياً للمسألة القومية ومقاربة قومية لمسألة الديمقراطية. ويخلص إلى أنّ الموضوع لا يمكن أن يحلّ عربياً من دون مشروع سياسي وطني، وأجندة ديمقراطية وطنية، ودون ديمقراطيين ينتظمون معاً لطرح مشروعهم الديمقراطي وتصوّرهم لمستقبل البلدان العربية مجتمعة وكل على حدة. ومن ثم جاء عنوان الكتاب، «في المسألة العربية: مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي».

الدكتور عزمي بشارة

- من مؤلفاته:

- المجتمع المدني:
دراسة نقدية مع إشارة إلى المجتمع المدني العربي (١٩٩٨)
- العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل (٢٠٠٠)
- الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث (٢٠٠٢)
- ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية (٢٠٠٢)
- الحاجز: شظايا رواية (٢٠٠٤)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٨ دولا...
أو ما يعا...

ISBN 978-9953-82-151-1